شاہ ولی اللہؒ

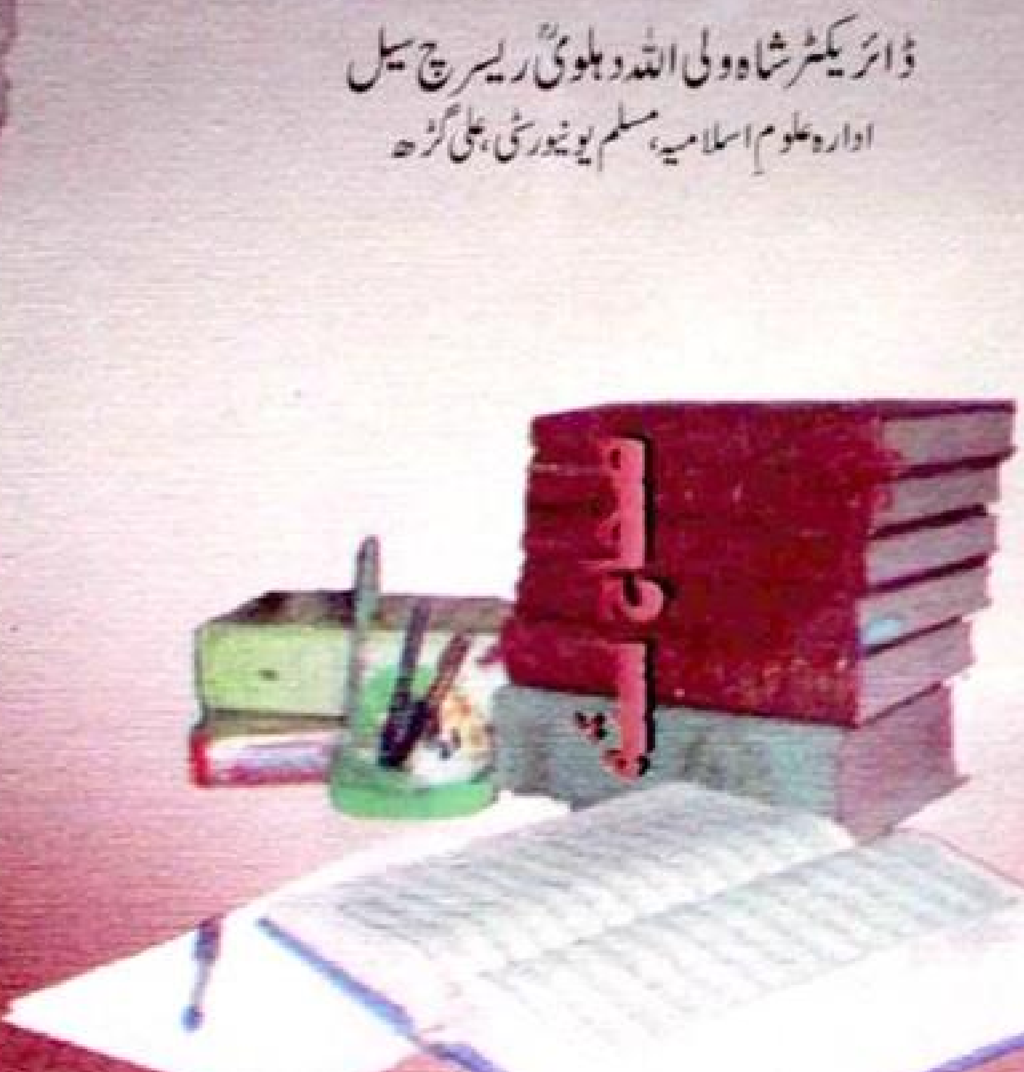
کی

خدماتِ حدیث

پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی

ڈائریکٹر شاہ ولی اللہ دہلویؒ ریسرچ سیل

ادارہ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ



حضرت شاہ ولی اللہؒ اکیڈمی

پھلت (ضلع مظفر نگر)

شاہ ولی اللہؒ کی خدماتِ حدیث

پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی

ڈائریکٹر شاہ ولی اللہ دہلویؒ ریسرچ سیل

ادارہ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

حضرت شاہ ولی اللہؒ اکیڈمی، پھلت (ضلع مظفر نگر)

کتاب : شاہ ولی اللہؒ کی خدماتِ حدیث
مؤلف : پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی
صفحات : ۴۱۶
طباعت : ۱۰-۱۱/دسمبر ۲۰۰۴ء
قیمت : ۲۵۰/ روپے
ناشر : حضرت شاہ ولی اللہ اکیڈمی، پھلت (ضلع مظفر نگر)
تقسیم کار : اسلامک بک فاؤنڈیشن ۱۷۸۱-حوض سوئی والان، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲

ملنے کے پتے

☆مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵
☆انجمن ترقی اردو ہند، اردو گھر، راؤز ایونیو، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲
☆حضرت شاہ ولی اللہ اکیڈمی، پھلت (ضلع مظفر نگر)
☆دانش محل بک سیلرز، امین الدولہ پارک، لکھنؤ-۱۸
☆شاہ ولی اللہ دہلوی ریسرچ سیل، ادارہ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ-۲۰۲۰۰۲

Prof. Muhammad Yasin Mazhar Siddiqui
Director, Shah Wali Allah Dehlavi Research Cell,
Institute of Islamic Studies, AMU, Aligarh- 202002

فہرست

شمس النساء یاسمین

کے نام

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمدلله رب العٰلمین، والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین،
وعلیٰ آله واصحابه المطهرین ومن تبعهم باحسان الیٰ یوم الدین

مقدمہ

اختلاف فکر و نظر اپنی بو قلمونی کی بنا پر وسیع جہات رکھتا ہے۔ اس کی ایک اور شاید اولین جہت تو صحت کی خاطر ہوتی ہے۔ اسی سبب سے وہ صحیح بھی ہوتا ہے اور غلط بھی۔ غلط اختلاف خیال و عقیدہ عصبیت، جہالت اور کورانہ تقلید کا زائیدہ ہوتا ہے۔ اس سے سر دست بحث نہیں۔ البتہ صحیح اختلاف روش و رویہ یہاں مقصود بحث ہے۔ اس کی بنیاد فہم و فراست، فنی تبحر، علمی میراث پر مبنی ہوتی ہے۔ اس میں پیشروؤں سے اثر پذیری بھی اپنا رنگ جماتی ہے، کچھ مسلکی رجحان کا بھی دخل ہوتا ہے لیکن اصل عوامل کی کار فرمائی اور کاریگری اس اختلاف صحیح کی بنیادی نوعیت کو اجاگر اور اصلی حقیقت کو واضح کر دیتی ہے۔

کتب حدیث کی درجہ بندی اول روز سے ہوتی آئی ہے اور ظاہر ہے کہ ہر ایک نے اپنی صوابدید کے مطابق درجہ بندی کی ہے۔ قریب قریب تیرہ سو سال کے طویل عرصے میں متعدد تقسیمات ملتی ہیں۔ ان کو چند بنیادی خانوں میں مشترک خیال کے سبب رکھا جا سکتا ہے۔ موطا امام مالک اولین مکمل دستیاب اور جامع کتاب حدیث ہے، جو بقول شاہ ولی اللہ دہلویؒ ہم تک اس عہد میمون سے پہونچی ہے۔ متعدد اماماں حدیث اور متبحرین فن

نے حضرت امامؒ کی کتابِ مستطاب کو کتاب اللہ کے بعد صحیح ترین قرار دیا ہے۔ ان ماہرینِ فن عظام کی درجہ بندی اور ان کے دعوائے افضلیت کا نہ صرف ایک معتبر معیارِ نقد ہے بلکہ اس کے پیچھے دلائل و شواہد کا ایک مضبوط پشتہ لگا ہوا ہے۔

امام بخاریؒ کی جامع صحیح آئی تو کتاب اللہ کے بعد صحیح ترین کتابِ انسانی کا تاج اس کے سر پر سجا دیا گیا۔ اس خیال و فکر اور دعویٰ کے اپنے اسباب و دلائل اور شواہد و اعتبارات ہیں اور ان میں سے کسی پر انگلی رکھنے کی گنجائش نہیں نکلتی۔ تطبیق و توفیق کے مجاہدوں نے ان دونوں دعووں اور فکروں میں سمجھوتے کی راہ نکالی۔ موطا امام مالک اپنے زمانے سے صحیح بخاری کے عہد تک اصح الکتب تھی اور اس کے منظرِ عام پر آنے کے بعد صحیح بخاری اصح الکتب بن گئی۔ لیکن یہ تطبیق کی کوشش ہتھیار ڈال دینے کے مترادف ہے۔ اصح الکتب ہونے کا شرف و مرتبہ تو بہر حال صحیح بخاری کو مل گیا اور درجہ امتیازِ موطا منسوخ ہو گیا اور آج تک منسوخ ہی چلا آ رہا ہے۔ یہ جمہوری رائے کی رنگ آمیزی ہے۔ موطا کے حامی اہلِ علم کا تجزیہ البتہ مختلف ہے۔

صحیح بخاری کے صحیح ترین کتاب ہونے کے فضل و شرف کو پھر اور کوئی کتاب نہیں چھین سکی۔ صحیح مسلم کو بعض اعتبارات سے جزوی فضیلت ضرور بخشی گئی مگر وہ بہر حال صحیح بخاری کے بعد کے درجے میں ہی آتی ہے اگرچہ صحیحین کو ایک ہی درجہ صحت میں رکھا گیا۔ ہمارے عہد کا اور حضرت امام بخاریؒ کے عہد سے متاخر سارے زمانے کا اہم ترین مسئلہ رہا ہے کہ موطا امام مالک اور صحیح بخاری میں سے کون اصح الکتب کے مقامِ اعلیٰ پر فائز ہے کیونکہ اس عصر کا المیہ کہیے یا خوش بختی کہ دونوں صحیح ترین کتابیں ہمارے پاس موجود رہی ہیں۔ یہ محض علمی موشگافی اور خالص فنی موشگافی نہیں، بلکہ اس سوال کے جواب میں ہمارے حدیثی ارتقاء کا عروج و سلسلہ پوشیدہ ہے۔

غالباً یہی احساس و شعور اور ادراک تھا جس نے امام ابو بکر ابن العربیؒ سے یہ کہلوایا کہ اصلِ اول موطا ہے اور اصلِ ثانی بخاری۔ یہ خیال و فکر بظاہر خوبصورت اور منصفانہ معلوم

ہوتا ہے مگر در حقیقت ہے وہی تطبیق و توفیق کا معاملہ۔ کسی شئے کی دو "اصلوں" کا خیال غیر منطقی ہے۔ اصل تو ایک ہی ہوتی ہے، دوسری اصل تو ہوتی نہیں اور اگر اسے کسی بنا پر مان بھی لیں تو وہ جزوی ہوگی اور اصلِ اول پر مبنی بھی ہوگی۔ ہزار برسوں کی علمی میراث اور فنی دولت کا جائزہ لینے اور مطالعہ و تجزیہ کرنے اور تبحر و تحقیق کے سمندر میں غوطہ لگانے کے بعد بہر حال ایک مردِ کار نے اصلِ اول کا سراغ لگایا اور نہ صرف سراغ لگایا بلکہ اس کو اپنی دلیلوں اور ثبوتوں سے مستحکم و مضبوط ثابت کر دیا۔

یہ عبقری شخصیت حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی ہے۔ انھوں نے پیشروؤں کے تمام افکار و خیالات کا جائزہ لیا۔ حدیثِ شریف کے پورے ذخیرے کا مطالعہ کیا اور اپنے فنی تبحر، علمی دراکی اور اسلامی نقطہ نظر کے بعد فیصلہ کیا کہ موطا امام مالک صحیح ترین ہے، نہ صرف صحیح ترین اور اصح الکتب ہے بلکہ صحیح بخاری بھی اسی پر مبنی اور اسی سے مستفیض و ماخوذ اور اسی کی زائیدہ و پروردہ ہے۔ شاہ صاحبؒ نے صحیح بخاری کی موطا امام مالک سے اثر پذیری اور استفاضہ کا سراغ صرف فقہی معاملات تک لگایا تھا کیونکہ وہ موطا امام کو بنیادی طور سے فقہ کی جامع ترین کتاب قرار دیتے ہیں۔ فقہ و حدیث کو دو الگ الگ خانوں میں تقسیم کرنے کے سبب یہ صورت پیدا ہوئی۔

بنیادی مسئلہ فقہِ حدیث کا ہے۔ حضرت شاہؒ بلا شبہ اس میدان کے بھی مرد اور اس فن کے بھی شہسوار تھے۔ غالباً فقہ کی کتاب سے فقہِ حدیث کی کتاب مراد لیتے تھے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ موطا کو حدیث کی اصح الکتب قرار نہ دیتے اور نہ ہی اس کا شمار کتبِ حدیث میں کرتے۔ یہ محض نری حمایت و طرفداری شاہ نہیں ہے بلکہ خالص سخن سنجی اور علمی سوچ سمجھ پر مبنی و استوار ہے۔ ان کی شاہکار بلکہ ام الکتاب "حجة الله البالغة" میں اس کی ناقابل تردید شہادت ملتی ہے اور دوسری کتابوں اور تحریروں میں بھی۔ ان صریح بیانات اور واضح شواہد کی بنیاد پر یہ بلا خوف تنقید کہا جا سکتا ہے کہ حضرت شاہؒ کی نظر میں موطا امام دونوں فنون کی صحیح ترین کتاب ہے۔

حضرت شاہؒ کی تیز بین نظر اور عقلِ رسا سے یہ حقیقت اوجھل نہ تھی کہ صحیح بخاری موطا مالک سے دوسرے ابواب و مضامین میں بھی مستفیض و متاثر ہے، صرف فقہی ابواب و کتب میں ہی اصلِ اول سے اس کی اثر پذیری محدود نہیں ہے۔ موطا مالک کے مطالعہ و درس و تدریس اور اس کے بعد شرح و تاویل کے بعد ان پر یہ حقیقت بالکل واضح رہی تھی، اگرچہ اظہار نہ ہو سکا لیکن شرح و تاویل کی دونوں عربی و فارسی کاوشوں -مسوّیٰ اور مصفّیٰ- میں ان کے تقابلی مطالعہ سے اس کا بالواسطہ اظہار ہوتا ہے۔ فقہی ابواب و موضوعات میں موطا سے بخاری کی اثر پذیری کو خاص کے درجے میں رکھا جاسکتا ہے، اسی کو خاص و عام کی درجہ بندی بھی کہتے ہیں۔

بعد کے بعض ماہرینِ فن نے اس حقیقت کا سراغ اپنے مطالعہ اور تحقیق سے لگالیا ہے۔ ان میں سے ایک ہمارے معاصر دور کے ماہر "مالکیات" علامہ شنقیطیؒ ہیں۔ انھوں نے دوسرے ابواب و کتب میں بھی صحیح بخاری کے موطا مالک سے "استفاضہ" کا سراغ لگایا ہے اور اس کا سرسری حوالہ دیا ہے۔ ممکن ہے کہ ان کی شرحِ موطا میں اس کی تفصیل بھی موجود ہو۔ وہ ہمیں سردست دستیاب نہیں۔ لیکن یہ کام بھی کرنے کا ہے کہ صحیح بخاری کے موطا مالک سے ماخوذ و مستفیض ہونے کا پکا ثبوت فراہم کیا جائے اور اس کے لئے دونوں کا تقابلی مطالعہ کر کے بتایا جائے کہ موطا سے اثر پذیری کتنی ہے اور حضرت بخاریؒ کی اپنی دین کتنی ہے۔

شاہ دہلویؒ نے نہ صرف موطا امام مالک کو اصلِ اول اور اصح الکتب قرار دیا بلکہ تمام دوسری کتبِ حدیث کی درجہ بندی کر دی۔ غالباً اس کے پیچھے یہ خیال کار فرما تھا کہ بعد میں دیگر کتبِ حدیث سے موطا مالک کے رشتہ اور دوسری کتب میں اس کے مقام کے بارے میں کوئی ابہام اور شبہ نہ رہ جائے۔ اس درجہ بندی شاہؒ کے سلسلہ میں یہ خیال واضح رہنا ضروری ہے کہ وہ صحتِ حدیث کے لحاظ سے طے کی گئی ہے۔ افضلیت کا تاج بہر حال موطا امام مالک کے سر پر بندھا ہوا ہے اور اگر ان کتب کو درجات میں رکھا گیا ہے تو ان کے درمیان بھی ایک نوعی درجہ بندی ہے جو افضل سے مفضول کی طرف یعنی چوٹی سے نیچے کی

طرف چلتی ہے۔
صحت و شہرت کے لحاظ سے حضرت شاہؒ کتبِ حدیث کے چار طبقات بتاتے ہیں: طبقہ اول میں موطا مالک، صحیح بخاری اور صحیح مسلم ہیں اور ظاہر ہے کہ اسی ترتیب سے ہیں۔ طبقہ دوم میں سنن ابو داؤد، جامع ترمذی، مجتبیٰ النسائی کے ساتھ بعض اور کتب بھی شامل ہو سکتی ہیں جیسے مسند احمد وغیرہ مگر وہ اصلاً اس طبقہ میں نہیں شمار کرتے ہیں مختلف وجوہ سے۔ تیسرے طبقہ میں حضرت شاہ بالواسطہ مسند احمد کو شمار کرتے ہیں اور براہِ راست مسند ابو علی، مصنف عبدالرزاق، مصنف ابو بکر بن ابی شیبہ، مسند عبد بن حمید، مسند طیالسی اور کتبِ بیہقی، طحاوی، طبرانی کو نام بنام اور غالباً درجہ بدرجہ گناتے ہیں۔ چوتھے طبقہ میں ابن حبان اور مسند خوارزمی کو اسی طبقہ کے قریب مانتے ہیں۔ شاہ صاحب نے اگرچہ پانچویں طبقہ میں ان کتبِ حدیث کو جو فقہاء، صوفیہ اور مؤرخین کے ہاں مقبول ہیں شمار کیا ہے لیکن یہ بھی صراحت کر دی ہے کہ گذشتہ چاروں طبقات میں ان کی اصل نہیں ملتی لہٰذا یہ طبقہ برائے نام ہے اور غالباً حجت کے قابل نہیں ہے (۱/ ۱۳۲-۱۳۵)۔

کتبِ حدیث کے طبقات دوسرے بہت سے اماماِن فن نے بھی کئے ہیں۔ ان سب سے یہاں بحث مقصود نہیں ہے لیکن موطا امام مالک کے حوالے اور رشتے سے ان پر کلام کیا جانا ضروری ہے۔ کیونکہ ہمارے عہد میں ہمارے علمی اور فنی رویے کو وہ متعین کرتا ہے۔ صحاح (صحیح کتبِ حدیث) کا ایک تصور اور فکر ہے جو معتبر کتبِ حدیث کی درجہ بندی کو مختلف ادوار کے حوالے سے سامنے لاتا رہا ہے۔ پوری تاریخی ارتقائی بحث پیش کرنی بھی یہاں مطلوب نہیں ہے۔ صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ معتبر ترین کتبِ حدیث یعنی صحاح کے مجموعے کے بارے میں کتنے اور کیسے کیسے خیال اور نقطۂ نظر ملتے ہیں اور ان میں موطا امام مالک کا کیا مقام و مرتبہ ہے۔

عالمِ اسلام میں بالعموم اور ہمارے برِ صغیر میں بالخصوص صحاح کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ وہ چھ معتبر کتبِ حدیث کو محیط ہے اور اسی بنا پر ان کے مجموعی نام "صحاحِ ستہ" سے ان کو یاد کیا

جاتا ہے۔ اس مجموعہ اعتبار میں بھی بعض اختلافات ملتے ہیں۔ مشہور خیال یہ ہے کہ صحاحِ ستہ میں۔ بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ۔ شامل و داخل اور معتبر ہیں۔ ایک خیال یہ ہے کہ ابن ماجہ کی جگہ موطا مالک شامل ہے۔ بعض دوسروں نے ابن ماجہ کی جگہ کسی اور کتابِ حدیث کو بھی دی ہے۔ مگر ان کے خیال سے دوسروں کو اتفاق نہیں ہے جس طرح مشہور ترین صحاحِ ستہ میں موطا مالک کے شمول سے بھی اکثر کو اتفاق نہیں ہے۔

اب صورتِ حال اور واقعیت یہ ہے کہ موطا مالک کو حدیث کی بنیادی اور معتبر ترین کتابوں میں بھی جگہ نہیں ملتی۔ موطا مالک کے زمانے سے آج کے عہد تک فکر و خیال کا یہ تغیر بڑا اہم اور راہ نما ہے بلکہ بڑا ہولناک اور المناک بھی ہے۔ امام شافعیؒ اور ان کے جیسے متبحرین نے جس کتابِ حدیث کو اصح الکتاب بعد کتاب اللہ کا درجہ دیا تھا اور حضرت شاہ دہلویؒ نے جس عظیم تصنیف کو اصلِ اول قرار دیا تھا اس کا مقام و مرتبہ ہمارے عہد کے شیوخ الحدیث اور ماہرین فن کے نزدیک کتنا فروتر ٹھہرا۔ المیہ یہ ہے کہ چوٹی کی کتاب اب کسی شمار و قطار میں بھی نہیں رہی۔ کم فہموں کے ہاتھوں بڑوں اور بڑائی کی ایسی ہی درگت بنتی ہے۔

فکرِ ولی اللہی کے دم بھرنے والوں اور ان کی پیروی کا دعویٰ کرنے والوں کا جو حال و قال ہے وہ اپنی جگہ، مگر فکر و فن کی اسلامی جستجو کرنے والوں سے یہ توقع تھی کہ وہ موطا مالک کے مقام و مرتبہ کو صحیح طور سے پہچان کر خدمتِ حدیث کریں گے۔ اسے محض ایک کتابِ حدیث یا ذخیرہ کا ایک ناقابلِ امتیاز حصہ بنا کر نہیں رکھ دیں گے۔ جن ماہرینِ فن اور متبحرینِ حدیث نے موطا امام مالک کی قدر و قیمت پہچان کر اس کے مقام و فضیلت کی بازیافت کی کوشش کی ہے ان کو محض موطا اور حضرت امامؒ کا حامی، طرفدار اور بالفاظِ دیگر عصبیت کے رجحان کا مارا ہوا نہیں قرار دیں گے۔ لیکن ایسا ہوا ہے اور سنجیدہ حلقوں کی طرف سے ہوا ہے۔

ایک بنیادی خیال یہ جم گیا ہے کہ کتابِ حدیث کو خالص مرفوع و مسند احادیث کا مجموعہ ہونا چاہئے۔ اس میں غیر مرفوع، مرسل، منقطع احادیث یا آثارِ صحابہ و تابعین کی

شمولیت اس کو درجۂ فضیلت سے ہی نہیں، درجۂ اعتبار سے بھی گرادیتی ہے۔ یہ ہمارا آپ کا اور ناقدین فن کے جدید بے خبروں کا نقطۂ نظر ہو سکتا ہے۔ جامعین حدیث اور مصنفین کتاب کا نقطۂ نظر مختلف ہو سکتا ہے اور در حقیقت ہوا بھی ہے۔ امام بخاری اور امام مسلمؒ جیسے متعدد اماماںِ حدیث نے اپنی کتابوں میں یہ التزام کیا تھا کہ مختلف کتب اور ان کے ابواب میں جب بھی حدیث لائیں گے تو صرف مرفوع اور متصل روایات ہی لائیں گے، مراسیل اور آثار کو تراجم ابواب میں جگہ دیں گے۔ یا بعد میں ان کو متنِ حدیث کے دائرہ سے الگ کر کے بیان کریں گے۔ ان کا مطمح نظر الفاظِ حدیث کو ممتاز کرنا اور دوسرے افکار و آثار سے جدا کرنا تھا۔ ورنہ وہ بھی اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ تاویلِ حدیث اور استنباطِ کلام نبوی سے اختلافِ فکر و نظر کے شگوفے پھوٹتے ہیں اور اسلام پر عمل پیرا ہونے کے لئے اور کتاب و سنت کو زندگی کے شعبوں میں اتارنے کے لئے آثارِ صحابہ و تابعین و علماء سے مفر نہیں۔

حضرت امام مالکؒ کا فکر و خیال اجماعِ امت کے ایک خوبصورت مرقع پر مبنی تھا۔ وہ احادیثِ نبوی کو آیاتِ الٰہی کے بعد مقام دیتے تھے اور کتاب و سنت کی صحیح تفہیم کے لئے آثارِ صحابہ اور آثارِ تابعین کو ان کی صحیح علمی اور قولی تعبیریں قرار دیتے تھے۔ بلاشبہ وہ ان کے مختلف فیہ یا متصادم آثار و تعبیرات میں کسی کو کسی پر ترجیح دیتے تھے اگر تطبیق و توفیق کی کوئی صورت نہ نکلتی۔ پھر ان کی ترجیح اور تطبیق دونوں کا ماخذ و مصدر اور راوی سنتِ نبوی ہی ہوتی تھی۔ وہ بڑی کاوش و کوشش سے سنت و حدیث کا سراغ لگاتے تھے اور کسی اثرِ صحابی اور اثرِ تابعی میں اسے پالیتے تھے تو محض مسند و مرفوع بنانے کے پھیر میں نہیں پڑتے تھے۔

ہماری صورت پسندی اور ظاہر پرستی کا رویہ کوئی آج کا نہیں ہے۔ وہ پہلے بھی رہا ہے اور آج بھی موجود و کار فرما ہے۔ البتہ پہلے اس کے پیچھے کسی قدر فکر و فہم اور اعتدال و توازن کا تائیدی ثبوت لگا ہوتا تھا اور جواب ہماری بے خبری کا شکار ہو گیا ہے۔ تیسری اور چوتھی اسلامی صدیوں میں جب مرفوع احادیث تک ہی تحدید و انحصار کا رویہ سخت ہونے لگا تو بہت سے متبحرین حدیث اور ناقدین و شارحین موطا نے چھان بین اور تحقیق و تفتیش کا کام

شروع کیا اور اپنی تحقیقات[۸] سے ثابت کر دیا کہ موطا مالک کے تمام آثارِ صحابہ و تابعین اصل سنتِ نبوی اور مرفوع حدیثِ سید المرسلین ﷺ پر مبنی ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی مرسل یا منقطع نہیں ہے۔

شاہ دہلویؒ نے حافظ ابن عبدالبرؒ اور دوسرے بزرگ متبحرین حدیث کی ان موصول بنانے والی کوششوں سے اتفاق کیا اور پھر اپنے مطالعہ اور فہم و تدبر اور تبحر کی بنا پر فیصلہ کیا کہ تمام روایاتِ موطا مرفوع احادیث ہیں یا ان پر مبنی ہیں۔ ان کو غالباً حافظ ابن عبدالبر کی پیروی کرنے کے سبب ہی صرف چار احادیث یا روایاتِ موطا (بلاغات) موصول نہیں مل سکیں یا ان کا وصل ثابت نہیں ہوا۔ حضرت شاہؒ کی نظر سے مقدمہ ابن صلاح کے عظیم مؤلف کا ایک رسالہ گذر نہیں سکا ورنہ وہ ان چاروں غیر موصول روایات کا وصل بھی دیکھ لیتے۔ امام ابن صلاح کا یہ مختصر رسالہ "رسالة فی وصل البلاغات الاربع فی الموطا" شرحِ زرقانی کے جدید ترین بیروت طباعت میں شیخ ابوالفضل عبداللہ بن محمد بن الصدیق کی تحقیق کے ساتھ شامل ہے (۱/۱۵-۳۰)۔ اب بلاغاتِ امام بھی غیر موصول نہیں رہے۔ لیکن اس فکری عصبیت کو کیا کہیے کہ اب تک یہ کہا جاتا ہے کہ امام مالکؒ نے تو اپنی کتاب کو مرسل و منقطع و بلاغات سے بھر دیا تھا۔ دوسروں نے ان کو موصول بنایا بھی تو کیا کیا۔ خود امامؒ کی کتاب تو پُر تقصیر ہے۔ ان ناقدین کرام نے یہ نہیں سوچا کہ اگر حضرت امامؒ چاہتے تو اپنی کتاب کو مرفوع و مسند روایات تک محدود رکھ سکتے تھے لیکن ان کا خیال و فکر ظاہر سے زیادہ باطن پر بھی تھا۔

ہمارے شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا ایک اور کارنامہ اس ضمن میں بہت اہم ہے جس کی طرف خاطر خواہ توجہ نہیں دی گئی ہے۔ ان کا نقطۂ نظر ہے کہ امام مالکؒ کی مراسیل و بلاغات اور غیر موصول روایات کو مسند و مرفوع بنانے ہی کی خاطر امام دارمیؒ نے اپنی مسندِ دارمی لکھی تھی۔ بعض شارحین موطا مالک نے حضرت شاہؒ کے اس بالغ نظر انکشاف کی بھرپور قدر کی ہے مگر خود ساختہ ماہروں کو یہ درِ نایاب نظر ہی نہیں آیا۔ وہ تو یہ فرق نہیں کر سکے کہ

موجودہ دستیاب سنن دارمی الگ کتاب ہے اور مسند دارمی الگ کتاب ہے۔ انھوں نے دونوں کو ایک ہی سمجھا اور طرفہ ستم یہ کہ سنن کو مسند کہنے کی توجیہات تلاش کر ڈالیں۔ ابھی تک تحقیقات کے مطابق "مسند دارمی" غالباً مفقودہ ہے اور اس کی تلاش و جستجو اور اس کی اشاعت کا کام باقی ہے اور اس کے بعد ہی اسناد روایات موطا کا کام کیا جا سکتا ہے۔

فکر ولی اللٰہی میں یہ نکتہ بہت واضح ہے کہ حدیث و سنت پوری کفایت نہیں کرتیں۔ ان کے ساتھ آثار صحابہ اور افکار تابعین و علماء ضروری ہیں۔ اس کا اظہار حضرت شاہؒ نے اپنی شروح بالخصوص مصفیٰ میں بہت واضح طریقے سے کیا ہے۔ اسے استخفاف حدیث کا مسئلہ نہ بنانا ہی بہتر ہوگا جیسا کہ ہمارے بعض طبقات اور اہل فکر کا وطیرہ ہو گیا ہے کہ وہ کسی بھی مختلف فکر کو استخفاف کا اور حامل فکر کو منکر کا درجہ عطا کرنے میں جلدی کرتے ہیں۔ بلاشبہ کتاب و سنت اور قرآن و حدیث ہمارے دو بنیادی مآخذ ہیں بلکہ خاکسار راقم کے نزدیک دونوں توام ماخذ ہیں۔ لیکن انھیں پر اجتہاد، اجماع اور استنباط کا انحصار بھی ہے اور وہ عہدِ نبوی سے آج تک جاری ہیں اور ان کی تشریعی افادیت، قانونی حیثیت، اسلامی شخصیت اور عملی ہدایت سے کسی کو کبھی انکار نہیں رہا۔ حضرت امام مالکؒ اور حضرت شاہ دہلویؒ دونوں اس اجماعی، منظم اور مسلسل و رہنما فکر کے داعی اور حامل بھی ہیں اور عامل بھی۔

آج سے پانچ سال قبل شاہ ولی اللہ دہلوی ریسرچ سیل کی سربراہی سپرد ہوئی تو میں نے اسے علمی ذمہ داری سمجھا۔ تحقیقاتِ ولی اللٰہی کے ادارہ کا افتتاح ہوا تو خاکسار نے "شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا فلسفۂ سیرت" اس موقعہ پر پیش کیا۔ پہلا شاہ ولی اللہ بین الاقوامی سیمینار ۲۰-۲۲ فروری ۲۰۰۱ء میں منعقد ہوا تو اس مناسبت سے "حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ- شخصیت و حکمت کا ایک تعارف" پیش کرنے کی سعادت حاصل کی۔ ایجاز و اختصار اور جامعیت کے لحاظ سے اسے اہلِ علم نے بہت سراہا لہٰذا اس کے عربی اور انگریزی تراجم بھی اسی تقریب پُروقار میں منظرِ عام پر آئے۔ دونوں تراجم کے لئے خاکسار بالترتیب مولانا ڈاکٹر سید علیم

اشرف جائسی سلمہ اللہ تعالیٰ اور پروفیسر عبدالرحیم قدوائی مدظلہ العالی کا ممنون ہے۔ مذکورہ بالا سیمینار کے مقالات کو جلد ہی "حجۃ اللہ البالغہ - ایک تجزیاتی مطالعہ" میں زیور طباعت سے آراستہ کیا گیا اور اس کی بھی پذیرائی اہل علم کے حلقوں میں خوب ہوئی۔ ۲۹-۳۱ر مارچ ۲۰۰۲ء میں حضرت شاہؒ کے تصوف پر ایک اور بین الاقوامی سیمینار کا انعقاد بہت سے محبانِ فن کے تقاضے پر ہوا۔ اس کے مقالات ہنوز تشنۂ طباعت ہیں اور ان سے اگلے برس ۵-۶ر دسمبر ۲۰۰۳ء میں منعقدہ سیمینار، جو شاہ صاحبؒ کی قرآنی خدمات پر تھا، کے مقالات بھی ہماری اجتماعی تقصیر کا شکار ہیں، کسی اور کے بجائے خاکسار ہی ان کی عدمِ اشاعت کے لئے ذمہ دار ہے۔

فکر دامن گیر ہوئی کہ امسال کے مجوزہ سیمینار بعنوان "شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی خدماتِ حدیث"، جو ۱۰-۱۱ر دسمبر ۲۰۰۴ء کو ہونا طے ہوا، کے مقالات کا وہی حسرت ناک حشر نہ ہو جو بعض گذشتہ سیمیناروں کے مقالات کا ہوا، خاکسار نے عزمِ محکم کر لیا کہ خود اپنی ایک کتاب حضرت شاہؒ کی خدماتِ حدیث پر پیش کر دے۔ مصفّٰی / مسوّیٰ کے حوالے سے ان کے مطالعہ کو اہم ترین سمجھ کر لکھ لیا گیا۔ اللہ نے فقیر راقم کی دستگیری کے لئے ایک شاہِ حاتم کو متعین فرمادیا اور ان کی محبت آمیز امداد کے سبب یہ کتاب وقت پر اہلِ علم و طلب کے سامنے آرہی ہے۔ وقت و موقعہ گذرنے کے بعد سرد مہری اور تساہلی اپنی کاریگری دکھاہی جاتی ہے اور وقت پر کام کرنے کا جوش و جذبہ اسے کامیابی سے ہم کنار کر دیتا ہے۔ کچھ یہی معاملہ اس مطالعہ کے ساتھ بھی ہوا۔ اگلے دو برسوں میں دو سیمیناروں کے انعقاد اور دو کتابوں کی اشاعت کا منصوبہ ہے، وہ بالترتیب فقہ اور تاریخ اسلامی میں حضرت شاہؒ کی دین اور عطایا پر ہوں گے اور اس طرح اللہ تعالیٰ اپنے پراگندہ بال اور پریشان حال بندے کی قسم کو پورا کر دے گا انشاء اللہ تعالیٰ، وماذلك على الله بعزيز۔

موجودہ مطالعہ موطا امام مالک اور حضرت شاہؒ کی شروح مسوّیٰ و مصفّٰی کی ایک ادنیٰ

خدمت ہے جو ایک طالب علم سے بن آئی ہے۔ وہ نہ تو کسی ماہر فن اور شیخ الحدیث کا کام ہے اور نہ اسے موطا امامؒ یا شرح شاہؒ کے احیاء کا نام دیا جا سکتا ہے۔ البتہ یہ ضرور کوشش کی گئی ہے کہ دونوں ''اماین ہماین'' کی تحقیقات اور تاویلات کو ان کے صحیح تناظر میں اپنی بساطِ فہم کے مطابق پیش کیا جائے۔ دوسری فنی، مفصل اور جامع شروحِ موطا کے برخلاف حضرت شاہؒ کی تاویل و تشریح احادیث و روایات فنی باریکیوں سے زیادہ فہم و تدبرِ حدیث کا دروازہ کھولتی ہیں اور اسی کو شاہ دہلویؒ کا طرۂ امتیاز قرار دے کر اور خود بھی سمجھ کر پیروی کی گئی ہے۔ تمام انکسار و تواضع کے باوجود یہ فہمِ حدیث کی ایک بھرپور کوشش ہے اور موجودہ دور میں موطا حضرت امامؒ اور شروحِ حضرت شاہؒ کو اہلِ فکر و نظر میں دوبارہ صحیح جگہ دلانے کی سعی ہے جو انشاءاللہ مشکور ہوگی۔

اس مطالعہ میں سیدھا سادہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔ وہ حضرت شاہؒ کے طریقے کی پیروی میں بھی ہے۔ سب سے پہلے مقدمہ مصفّٰی کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔ اگرچہ اس کے بعض مباحث کا تعلق شاہ صاحبؒ کے فقہی مباحث سے زیادہ ہے۔ تاہم اس مقدمہ شاہ کو فقہِ حدیث کا جامع مبحث سمجھ کر پورا کا پورا اردو میں ڈھال دیا گیا ہے۔ وہ زیادہ تر خلاصہ ہی ہے۔

دوسری بحث تجزیاتی ہے جس میں موطا مالک کے نسخوں یا روایات سے تعرض کیا گیا ہے۔ تیس سے اوپر نسخوں میں سے سولہ نسخوں کو باقاعدہ تلاش کیا گیا ہے اگرچہ دستیاب نسخے چند ایک ہی ہیں۔ ان نسخوں کے باہمی اختلافاتِ متن سے بھی تھوڑا تعرض کیا گیا ہے کیونکہ تحقیق یہ بتاتی ہے کہ اختلافِ متن ہر نسخہ کتابِ حدیث میں پایا جاتا ہے۔ موطا امام کے نسخے اور روایات بھی اپنے اختلافات رکھتے ہیں۔

تیسری بحث ''شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے پیشِ نظر نسخہ مصمودی'' سے متعلق ہے۔ اگرچہ شاہ صاحبؒ نے صراحت کی ہے کہ انھوں نے موطا مالک کی ترتیبِ جدید، تنظیمِ نو کی تھی جسے ''تنسیقِ جدید'' کا بھی نام دیا گیا ہے۔ حضرت شاہؒ کے پیشِ نظر نسخہ مصمودی کی ترتیبی اور تنظیمی خصوصیات کے علاوہ یہ بہر حال حقیقت ابھر کر آئی ہے کہ ان کا نسخہ بہت

سی متداول روایات اور نسخوں سے متن میں اختلاف رکھتا ہے۔

چوتھی بحث میں ''نسخہ مصمودی کی تصحیحِ شاہ'' کا مسئلہ اٹھایا اور زیرِ بحث لایا گیا ہے۔ سند و متن کی بعض غلطیوں کو امام مصمودی کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ حضرت شاہؒ نے ان پر ذمہ داری عائد کی ہے اور دوسرے امامانِ فن اور شارحینِ حدیث نے بھی۔ ان تسامحاتِ مصمودی اور ان کی تصحیحاتِ شاہ کا ایک جائزہ لیا گیا ہے جو تنقیدی اور تجزیاتی بھی ہے اور جس کو ایک نئی جہتِ مطالعہ کہا جا سکتا ہے۔

پانچویں بحث میں دراصل تین مباحث شامل ہیں: مسوی کا طریقِ تعلیق، مصفی کا طریقِ شرح اور مصفی اور مسوی کا باہمی تعلق۔ حضرت شاہؒ نے مسوی کی تالیف و تبییض اپنی حیات میں مکمل کر لی تھی اور مصفی کی تدوین و تبییض کا کام ان کے بعد ان کے شاگردِ رشید نے کیا تھا۔ ان دونوں کا طریقِ تعلیق و شرح یکساں ہونے کے باوجود مختلف ہے۔ ان دونوں طریقوں کا تجزیہ کرنے کے علاوہ باہمی تعلق کا بھی پتہ لگایا ہے۔

چھٹی بحث ''تاویلِ احادیث'' کے مفصل اور وسیع باب پر مبنی ہے۔ اس میں کوشش یہ کی گئی ہے کہ کتاب بہ کتاب اور ان کے ذیلی باب بہ باب میں جن احادیث کی تاویل و تشریح خالص تشریح و تفہیمِ حدیث کے لحاظ سے کی گئی ہے صرف اس کو پیش کیا جائے۔ فقہی تاویلِ حدیث سے شعوری اجتناب کیا گیا ہے کہ وہ کسی دوسری کتاب کا موضوع ہے تاہم بعض فقہی تاویلات اس میں در ہی آئی ہیں۔

ساتویں بحث ''کتبِ حدیث سے استناد'' کا موضوع رکھتی ہے۔ اگرچہ تاویلِ احادیث کی گزشتہ بحث میں بعض کتبِ حدیث اور بعض امامانِ فن سے استناد کی بات آگئی ہے کہ ان کا بالکلیہ جدا کرنا مشکل تھا تاہم اہم اور معتبر کتبِ حدیث سے شاہ صاحبؒ کے موطا کو مستند بنانے اور استناد کرنے کو اجاگر کیا گیا ہے اور کوشش کر کے حوالہ شدہ کتب سے متعلقہ احادیث کا متن بھی لایا گیا ہے۔

مطالعہ مسوی و مصفی کے یہ بنیادی مباحث ہیں جن کو اس کتاب کی شکل میں پیش

میں ملا ہے جن کو بقول شاہؒ اصل مبحث و مطالعہ کے علیحدہ برگ و بار و ثمرات کہا جا سکتا ہے۔ ان کو انشاء اللہ وقتاً فوقتاً مقالات اور مضامین کی شکل میں الگ سے پیش کیا جاتا رہے گا۔ یہ کیا جا رہا ہے۔ ان کے علاوہ بہت سے موضوعات و مضامین کا انبار برگ و بار مطالعہ کی ضمن حاصلِ مطالعہ بھی ہوگا۔

خاتمہ میں حضرت شاہ کی تفہیم حدیث کے حوالے سے بھی اور مصفّٰی و مسوّیٰ کے مطالعہ و شرح کے اعتبار سے بھی کچھ نکات پیش کئے جا رہے ہیں۔ ان میں سے بہت سے حضرت شاہؒ کے افکارِ عالی کے جواہر ریزے ہیں اور بعض فکرِ خاکسار کے شاخسانے۔ ان دونوں سے اختلاف ممکن ہے بالخصوص نتائجِ خاکسار راقم سے۔ لیکن ان کا نظرانداز کرنا صحیح نہیں ہوگا کہ وہ خالص علمی اور اسلامی فکر کے نمونے ہیں۔

مقدمہ میں بھی بعض افکار و نتائجِ خاکسار راقم کا ذکر آیا ہے اور خاصے دعوے کے انداز سے۔ اسے بانگِ دہل بھی کہا جا سکتا ہے۔ ان کو فکرِ شاہ سے ہی سے اخذ کیا گیا ہے اور ان کی بنیاد فہم حدیث اور فہم تاریخ حدیث پر استوار ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ طالب علمانہ فہم ہے۔ لیکن سراسر بے بنیاد نہیں ہے بلکہ خاصی ٹھوس بنیادوں پر استوار و قائم ہے۔ لہذا ان پر غور کرنے کی ضرورت ہے اور ان لینے کی بھی۔

آخر میں یہ اظہار ضروری سمجھتا ہوں کہ موجودہ مطالعہ خاکسار کے دوسرے، تمام مطالعات کی مانند ایک بشری کاوش ہے۔ اس میں غلطیوں اور خطاؤں کا امکان ہی نہیں، یقین بھی ہے اور خاکسار راقم سے زیادہ کسی اور کو ان کا شاید ادراک بھی نہ ہو۔ بایں ہمہ یہ تمام اہلِ فکر و نظر سے درخواست ہے کہ وہ اپنی تنقیدی نظر اور فنی بصر سے اس مطالعہ حدیث کو گذاریں۔ مقامِ تحسین و تعریف آئے تو راقم کے لئے دعائے خیر کریں اور مقامِ تنقید و تبصرہ آئے تو ان سطور کے لکھنے والے کو ضرور آگاہ کریں تاکہ وہ اصلاح کر لے۔ یہ تنقید و تبصرہ نقد و نظر کی صورت میں بھی ہو سکتا ہے اور خاکسار کے نام نجی مراسلت نامون میں بھی۔ اگر دونوں میں ہو تو کیا بات ہے۔

اس کتاب کی تسوید و تبییض اور کمپوزنگ کے لئے خاکسار راقم بہت سوں کامرہون منت ہے:

۱-اولین احسان وانعام ہمارے پروردگار رحیم و کریم کا ہے جس کے فضل کے بغیر یہ کام ہو نہیں سکتا تھا لہذا اس کی ذات بے ہمتا کی جناب عالی میں سجدۂ شکر بجالاتا ہے۔ اتنے سجدات شکر جو اس کے حمد اولیں اور حمد آخرین کے لائق ہوں۔

۲-اپنے شفیق و کریم اور رؤف و رحیم آقائے نامدار حضرت محمد رسول اللہ ﷺ کی عنایات بے پایاں کا شکریہ ادا کرتا ہوں اتنے درود و سلام کے ذریعہ جو آپ ﷺ کے مرتبہ و مقام کے مطابق ہیں اور جن کو اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتے اور نیک بندے روز بھیجتے رہتے ہیں۔

۳-تمام صحابہ کرامؓ، سارے تابعین عظام اور محدثین، فقہاء اور علماء اسلام کی خدمت جلیلہ میں ہدیۂ عقیدت پیش کرتا ہوں کہ ان کے بغیر نہ فہم حدیث پیدا ہوتی ہے اور نہ علم حدیث و فقہ۔ ان کے لئے کیا دعا کروں بس یہ دعا کرتا ہوں کہ ان کے نقش قدم پر چلنے کی توفیق ہمیں عطا ہو۔ حضرت شاہؒ کا احسان بھی ہے اور غالباً تصرف بھی کہ یہ خدمت بن آئی۔ میں ان کے تصرفات کا قائل ہوتا جارہا ہوں۔

۴-اپنے والدین ماجدین کے احسانات بیکراں سے گرانبار ہوں۔ یہ ان کے خون اور محبت کا صدقہ ہے کہ کسی قابل بن سکا۔ یہ کام بھی دوسرے تمام اچھے کاموں کے مانند انھیں کا صدقہ ہے اور اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اسے ان کا صدقۂ جاریہ بھی سمجھ کر قبول فرمالے۔

۵-اپنے اساتذہ بالخصوص استادان فن کی کرم گستری اور بندہ پروری کا بھی ممنون ہوں۔ اصل تراش و خراش تو انھیں کی ہے۔ ان کی محبت بھری تعلیم و تربیت نے مطالعہ کا شوق اور تالیف و تحقیق کا ذوق پیدا کیا۔ اللہ تعالیٰ ان کو سعادت دارین سے نوازے۔

۶-اپنے بہت ہی محترم و کرم فرما عزیز گرامی مولانا محمد کلیم صدیقی مدظلہ العالی کا بطور خاص ممنون ہوں۔ وہ اپنی نوازشات کا مستحق سمجھتے ہیں اور اپنی توقیر و اکرام کا حقدار

بھی۔ یہ صرف ان کا کرم ہے۔ اس کتاب کی اشاعت بھی انھیں کے فیض کرم کا ایک خالص نمونہ ہے۔

۷۔شاگردِ ارجمند مولانا ڈاکٹر جمشید احمد ندوی سلمہ اللہ تعالیٰ کا شکریہ بھی مجھ پر واجب ہے کہ انھوں نے تصحیح کے کام کا بیڑا اٹھایا۔ یہ وہ مقام ہے جہاں مصنف کے بھی پر جلتے ہیں۔ انھوں نے جس محبت و خلوص اور عقیدت سے یہ کام کیا ہے کہ وہ ان کی سعادت مندی کی دلیل ہے۔

۸۔فرزندِ عزیز احمد معین صدیقی سلمہ نے کہنے کو تو صرف کمپوزنگ کا پر خطر کام کیا ہے لیکن وہ اب میرے دست و بازو بن گئے ہیں اور ان کے بغیر نہ میرے علمی کام پورے ہوتے ہیں نہ خانگی معاملات طے ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ دونوں جہان میں انھیں سرخرو کرے۔

۹۔شعبۂ علومِ اسلامیہ کے تمام اساتذہ، کارکنوں اور دوستوں کا بھی احسان مند ہوں بالخصوص صدرِ شعبہ پروفیسر عبد العلی صاحب کا، جو اپنی مرنجان مرنج شخصیت اور تعاون کی بنا پر قیر کل بن گئے ہیں۔ مرنجان مرنج کا مفہوم انھیں سے معلوم ہوا ہے۔ ادارۂ علومِ اسلامیہ کے کتب خانے کے تمام عملے اور ارکان کی محبت کا ہمیشہ معترف رہا ہوں بالخصوص برادرِ عزیز جناب کبیر احمد خاں صاحب، لائبریرین کا، جن کی محبت اور خدمت کا بدل یہ دو بول نہیں بن سکتے۔

۱۰۔سب سے آخر میں اپنی اہلیہ کا شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔ وہ سچ مچ نصف بہتر ہیں۔ ان کی محبت میری جانِ حیات اور ان کی رفاقت میرا سرمایۂ حیات ہے۔ انھیں کے سبب گھر میں اور گھر کے باہر وہ اطمینان و سکون حاصل ہے جو مطالعہ اور تالیف و تحقیق کے لئے ناگزیر ہے۔ وہ محض رفاقت نہیں کرتیں اور نہ صرف محبت کرتی ہیں بلکہ وہ جاں کش محبت اور طمانیت انگیز رفاقت کا پیکر ہیں۔ یوں تو وہ میرے پورے علمی حیات کا سرنامہ ہیں لیکن جدید تعلیم و تحقیق کا پورا طویل دور انھیں کی قربانیوں، کرم فرمائیوں اور محبتوں کا ایک ناقابلِ تنسیخ عمل اور مسلسل سلسلہ ہے۔ وہ میری تمام کتابوں اور مضامین کے

انتساب کا حق رکھتی ہیں۔ لیکن یہ کتاب بطور خاص انھیں کے نام معنون کرتا ہوں اور ایسا کرنے میں اطمینان ہی نہیں فخر محسوس کرتا ہوں کہ آج برملا ان کے احسانات اور قربانیوں اور الفتوں کا اعتراف کر سکا۔

محمد یٰسین مظہر صدیقی
ڈائریکٹر شاہ ولی اللہ دہلوی ریسرچ سیل
ادارہ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

الامین، ۶۴-احمد نگر، علی گڑھ
۲۹؍رمضان المبارک ۱۴۲۵ھ
۱۳؍نومبر، ۲۰۰۴ء

امام مالکؒ فکرِ ولی اللّٰہی میں

امام مالک بن انس اصبحیؒ (۹۳ھ / ۷۱۱ء-۱۷۹ھ / ۷۹۵ء) عبقری امامِ حدیث وفقہ تھے۔ ان دو علوم میں ان کی امامت وعبقریت ان کے فنی تخصص کی بنا پر ہے، ورنہ وہ تمام علوم اسلامی کے متبحر عالم تھے۔ قرآن مجید اور اس کے متعلقہ علوم وفنون میں مہارت کے بغیر کوئی عالمِ حدیث وفقہ امامت وسرداری کا بلند مرتبہ نہیں حاصل کر سکتا۔ وہ نہ صرف اپنے زمانے کے عالم اور اپنے علاقے کے فنی ماہر تھے بلکہ ان کا علم وفن اور تبحر حدیث وفقہ آفاقی ولازوال بن گیا۔ دراصل جن علوم وفنون سے وہ وابستہ تھے اور جن میں ان کو مہارت وسیادت حاصل تھی وہ زندۂ جاوید حقائق ہیں (حیات وخدمات کے لئے ملاحظہ ہو: بخاری، التاریخ الکبیر؛ ابن قتیبہ، المعارف ۲۵۰، ۲۹۰؛ طبری، تاریخ، ابن حبان، المشاہیر ۱۴۰؛ ابن الندیم، الفہرست، ۱۹۸-۱۹۹؛ ابن عبد البر، الانتقاء، ۸-۶۳؛ ذہبی، تذکرۃ الحفاظ، ۱ / ۲۰۷-۲۱۳؛ ابن حجر، التہذیب، ۱۰/ ۵-۹؛ ابن کثیر، البدایۃ والنہایۃ ۱۰/ ۱۷۴-۱۷۵ وغیرہ؛ نیز فواد سزکین، تاریخ التراث الاسلامی ۱/ ۳/ ۱۲۹-۱۴۲)۔

حضرت امام کی عبقریت کا راز اس حقیقت میں پوشیدہ ہے کہ انھوں نے ایک لازوال فنی معیار قائم کیا۔ انھوں نے درس وتدریس اور تعلیم وتربیت کے ذریعہ ہزارہا شاگردانِ رشید چھوڑے اور ان گنت فنی علائم استوار کیے۔ اپنی طویل زندگی کے تمام لمحات کو انھوں نے خدمت علم کے لئے وقف کیا اور بلادِ اسلام کے کونے کونے میں علمی چراغ جلائے۔ نصف صدی سے اوپر محیط شاندار عرصے میں حضرت امام کی تعلیم وتربیت اور

درس و تدریس سے ایک جہان نے استفادہ کیا۔ یہی تلامذۂ امامِ عالی مقام ان کے علم و فضل، فن و تبحر اور اسلامی میراث کے وارث بنے اور انھوں نے اس ورثہ کو خوب پھیلایا۔

زبانی تعلیم و تدریس سے زیادہ پائیدار، زیادہ مؤثر اور زیادہ کار فرما حضرت امام کی تالیفِ لطیف تھی۔ وہ ان کا سرمایۂ حیات ہی نہیں، توشۂ آخرت بھی ہے کہ اس میں ان کا اخلاص، جذبۂ خیر اور عشقِ نبوی بھی مستور ہے۔ للہیت اس کا سرنامہ ہے اور محبت و شیفتگی نبوی اس کا عنوان اور خدمتِ حدیث و فقہ اس کا خونِ رواں۔ حضرت امامؒ اپنے زمانے میں اپنے جسم و جان کے ساتھ اپنے شاگردوں اور تربیت یافتوں کے سینوں میں زندہ تھے۔ مگر اب اس سے زیادہ وہ اپنی کتابِ موطا میں زندہ و تابندہ تر ہیں اور اس سے زیادہ وہ اس کے ذریعہ دوسرں کو تابندگی بخش رہے ہیں (فواد سزگین، ۱/ ۳/ ۱۳۰-۱۳۴: موطا کے مخطوطات پر بحث)۔

دوسرے اہلِ علم کی مانند حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ (۴/ شوال ۱۱۱۴ھ / ۲۱/ فروری ۱۷۰۳ء-۲۹/ محرم ۱۱۷۶ھ / ۲۰/ اگست ۱۷۶۲ء) نے حضرت امام مالکؒ کی ذات والا صفات اور ان کے علمی کارنامے کو اپنے قلم سے اجاگر کیا ہے اور حق یہ ہے کہ حضرت شاہ دہلویؒ نے ان کے مقام و مرتبے، عزّ و شرف اور عطیہ و دین کا لاثانی مرقع کھینچا ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ شاہِ موصوف کے سوا کسی اور صاحبِ قلم اور اہلِ فن نے حضرت امام کا ویسا مقام و عطیہ نہیں پہچانا۔ حضرت شاہ نے حضرت امام مالکؒ کو حدیث و فقہ کا جامع امام و تبحر ہی نہیں کہا بلکہ امامِ محدثین و فقہاء ثابت کر دیا ہے (مصفی / المسوی، کتب خانہ رحیمیہ دہلی، ۱/ ۲-۲۱)۔

ممکن ہے کہ بعض اہلِ حدیث اور صاحبِ فن کو امام دہلوی کے تجزیے میں مبالغہ اور عقیدت کا رنگ نظر آئے اور حضرت شاہ کی رائے، فکر اور تجزیے سے اختلاف کیا جائے، جیسا کہ کیا گیا بھی ہے اور وہ فطری بھی ہے، لیکن شاہ ولی اللہؒ کے تنقیدی تجزیے اور اس کے دلائل و براہین سے اختلاف اسی پایے کے تجزیہ و تنقید سے تو روا ہے، محض دو چار اختلافی آراء کے اظہار اور بعض بے جان دلائل سے نہ اختلاف محکم بنتا ہے اور نہ تنقید و تجزیہ معیاری ٹھہرتا ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ حضرت شاہ کے مطالعۂ موطا اور تجزیہ امام کا ابھی تک

بھرپور، صحیح، کامل اور تنقیدی مطالعہ نہیں کیا گیا(محمد زکریا کاندھلوی، اوجز المسالک، مقدمہ:۱۱-۴۴، آئندہ مقدمہ کے لئے مقدمہ اوجز اور کتاب اوجز المسالک کے لئے اوجز)۔

اسی طرح فکرِ ولی اللّٰہی میں حضرت امام مالکؒ کے مقام و مرتبے اور ان کے علیہ کا جائزہ بھی نہیں لیا گیا۔ حالانکہ مصفی کے فارسی مقدمہ شاہ میں حضرت دہلوی نے حضرت امام اور ان کے علمی کارنامے دونوں کا تجزیہ کیا ہے۔ بلاشبہ حضرت شاہؒ کے مآخذ و معلومات قدیم علماء و محدثین کے اقوال و آراء اور سیرت و سوانح کی روایات پر مبنی ہیں اور یہ بعد کے تمام سوانح نگاروں اور تجزیہ نویسوں کی معذوری ہے کہ وقت و علم کے جبر کے تحت وہ ان پر تکیہ کرنے پر مجبور ہیں۔ شاہ دہلویؒ بھی اس سے مستثنیٰ نہیں، لیکن ان کے مطالعہ کی انفرادیت اور ان کے تجزیے کی عبقریت ہی ان کو لاثانی بناتی ہے۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا ایک امتیازی وصف یہ ہے کہ وہ اپنے افکار و آراء کو بسا اوقات اشارۂ غیبی کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ وہ الہام و القاء، رویا و منام اور روحانی ارشاد و ہدایت کے نہ صرف قائل ہیں بلکہ ان کے داعی بھی ہیں۔ جدید ذہن اور معروضی فکر کے حاملین اس پر ناک بھوں چڑھاتے ہیں اور اسے حضرت شاہ کے صوفیانہ انحراف سے تعبیر کرتے ہیں۔ مگر سوال اپنی جگہ قائم ہے: آخر فکر و خیال کا سرچشمہ کیا ہے؟ نئی بات کیا ہے اور کہاں سے آتی ہے، نکتہ کیا اور کیسے ذہن میں آتا ہے؟ اسے ذہن کی کارفرمائی اور فکر کی کارسازی قرار دیا بھی جائے تو اس فکر کی اور اس ذہن کی باگ ڈور کس کے ہاتھوں میں ہے؟(حجۃ اللہ البالغۃ ۱/۳-۴: کی تالیف کی ہدایت "روح النبی ﷺ" کے اشارہ سے ہوئی تھی اور بعد میں اس اشارہ کی توثیق ایک رویا سے ہوئی جس میں حضرات حسنین رضی اللہ عنہما کے قلم نبوی دینے کا استعارہ موجود ہے: سعید احمد پالن پوری، رحمۃ اللہ الواسعہ، ۱/ ۲۷ وما بعد)۔

حضرت شاہؒ کا پکا یقین ہے کہ یہ فکر و خیال کی دنیا عالم تکوینی سے بھی وابستہ، مربوط و مستفیض ہے۔ جہانِ رنگ و بو اور عالم آب و گل محض عالم اسباب اور ظاہری دنیا نہیں بلکہ وہ عالم غیب اور باطنی دنیا سے بھی بندھا ہوا ہے۔ جسم و روح کا رشتہ ہی اسے منطقی طور سے

ثابت کرتا ہے اور عالم اسباب کے بہت سے ناقابل فہم واقعات بھی یہی بتاتے ہیں۔ اس کی سب سے بڑی دلیل تو اسلام ودین کی کوکھ سے پھوٹتی ہے۔ ذاتِ الٰہی عالم غیب وشہادت ہے اور اس کی صفاتِ عالیہ دونوں جہانوں میں کار فرمائی کر رہی ہیں: کبھی براہِ راست اور کبھی بواسطۂ ملائکہ، فکر وخیال بھی اسی عالمِ غیب سے آتا ہے (محمد یٰسین مظہر صدیقی، وحی حدیث، آغاز کلام: ۱-۷)۔

امام مالکؒ اور ان کی کتابِ موطا تک غیبی رہنمائی، انسانی فکر وکاوش اور غور وخوض کے بعد ہوئی تھی۔ حضرت شاہ دہلویؒ کو فقہاء کے گوناگوں مذاہب ومسالک اور علماء کے طرح طرح کے "احزاب" وجماعات نے پریشان کیا۔ وہ ان کے دلائل وبراہین پر غور وفکر کرتے رہے اور ان کے اصولِ ترجیح اور طرقِ تعیین کا برابر جائزہ لیتے رہے مگر دل کی کھٹک نہ نکلی۔ بالآخر ایک مؤمنِ صادق کی مانند جنابِ الٰہی میں توجہ کرکے ہدایت وارشاد کی دعا مانگی اور وہاں سے اشارۂ غیبی ہوا کہ امام ہمام حجۃ الاسلام مالک بن انسؒ کی تالیفِ لطیف اور کتابِ موطا ہی اس راہ کی مشکل کو آسان کرے گی۔

"...... میگوید فقیر الی رحمۃ اللہ الکریم، ولی اللہ بن عبدالرحیم، العمری نسباً، الدہلوی وطناً: این فقیر را مدتی بسببِ اختلافِ مذاہب فقہاء، وکثرتِ احزابِ علماء، وکشیدنِ ہر کسی را بجانبے تشویشے رائے داد، زیراکہ تعیینِ طریقے برائے عمل ضروری ست، وتعیین بغیر ترجیح سفطہ، ووجوہِ ترجیح بسیار، واقوام را در تقریرِ وجوہِ ترجیح اجمالاً وتفصیلاً اختلافِ فاحش، پس ہر جانب دست وپا زدو فائدہ ندید، واز ہر کسے استعانتی نمود حاصلی بدست نیامد۔ بعد ازاں بتضرع تمام بحضرتِ باری جل مجدہ متوجہ شد وگفت: ﴿لئن لم یھدنی ربی لاکونن من القوم الضالین، انی وجھت وجھی للذی فطر السمٰوٰت والارض حنیفا وما انا من المشرکین﴾ پس اشارہ بکتابِ موطا کہ تالیفِ امامِ ہمام حجۃ الاسلام مالک بن انس ست واقع شد......" (مصفیٰ معہ مسوی، کتب خانہ رحیمیہ، دہلی، غیر مؤرخہ، ۱/۳)۔

"اشارۂ غیبی" کے بعد شاہ صاحبؒ کی شعوری فکر اور تعقل وتدبر نے اپنی کار فرمائی

شروع کردی۔ جس قدر غور و خوض کیا یہ خیال راسخ ہو تا گیا کہ کلیدِ کامیابی حضرت امام مالکؒ کی کتاب موطا ہی میں موجود ہے۔اس خیال نے یا اس اشارہ نے خاطر شاہ میں برگ و بار نکالے اور ان میں سے محض ایک یہ بھی تھا کہ یقین کے ساتھ معلوم ہو گیا کہ موجودہ دور میں کوئی کتابِ فقہ موطا سے زیادہ طاقتور نہیں۔ شاہ کے وجوہ و اسباب میں سے ایک حضرت امام کی جلالتِ قدر بھی ہے۔ دوسرے وجوہ کا ذکر موطا کی جلالت و منزلت کے ضمن میں آگے آئے گا، اپنے مقام و محل پر۔ "......ورفتہ رفتہ آن اشارہ در خاطر فاطر شاخ و برگ آوردہ، از جملہ آن شاخ و برگ یکے آن ست کہ بیقین معلوم شد کہ امروز، ہیچ کتابی از کتب فقہ اقوی از موطا نیست......" (مصفی،۱/۳؛ "......وکتاب الموطا اصح کتب الفقه و اشهرها واقدمها واجمعها......" مسوی بر مصفی ۱/۶-۷؛ نیز حجة الله البالغة ۱/۱۳۳-۱۳۴)۔

شاہ صاحبؒ کے اس بیان میں کتاب سے متعلق جن وجوہ و نکات کا واسطہ ہے سردست ان سے بحث نہیں ہے۔ مگر یہ حقیقت دوبارہ ذہن نشین کرنے کی ہے کہ "اشارۂ الٰہی" کے بعد غور و فکرِ شاہ نے یقین پیدا کیا اور اس اشارہ کے متعدد برگ و بار تھے اور ان میں سے صرف ایک یہ یقین تھا۔ حضرت امام کے باب میں شاہ صاحب نے جو فرمایا ہے وہ مفصل بحث کا متقاضی ہے۔ اس لئے صرف جلالتِ قدر ہی وجہ ترجیح نہیں ہے بلکہ ان کی دوسری وجوہ بھی ہیں۔

مؤلفِ گرامی کی فضیلت و منزلت کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اسی سے ان کی بلندی کا اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ آج لوگوں کے ہاتھوں میں کوئی ایک کتاب بھی ایسی نہیں جس کے مصنف کا تعلق تبع تابعین کے زمرۂ عالی سے ہو۔ اس سے صرف موطا مستثنیٰ ہے کہ حضرت امام مالکؒ تبع تابعین میں بھی نمایاں بلکہ منفرد مقام و مرتبہ کے مالک تھے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ تمام اہلِ حدیث۔ (محدثین) کرام۔ مصنفِ گرامی کی جلالتِ قدر پر متفق ہیں اگرچہ امام مالک کے زمانے میں بہت سے تبعِ تابعین موجود تھے اور اسی مقام و مرتبے کے بھی تھے تاہم ان میں سے کسی ایک کی کتاب باقی نہیں بچی۔ "......اما فضل

مصنف باید دانست کہ امروز در دست مردمان ہیچ کتابی نیست کہ مصنفِ آن از تبع تابعین باشد غیر موطا، وہیچ کتابی نیست کہ اہلِ حدیث متفق باشند بر جلالتِ قدرِ مصنفِ او مانندِ موطا، زیراکہ وروزنِ مالک در زمانِ تبع تابعین از چندے بیش نمودند از ان ہیچ یک کتاب باقی نماندہ است......" (صفحہ ۱/۳)۔

حضرت شاہؒ کے اس خیال پر نکتہ چینی کی جا سکتی ہے کہ تبع تابعین کے گروہِ عالی کے کسی فرد کی کوئی کتاب آج باقی نہیں۔ جدید تحقیقات نے بعض کتبِ عصر کا سراغ لگا لیا ہے جیسے صحیفہ ہمام بن منبہ، سیرتِ ابن اسحاق، مغازیٔ عروہ بن زبیر وغیرہ (فواد سزکین، ۱/۱/علوم القرآن والحدیث کے ابتدائی مآخذ:۱/۳:الفقہ کے تحت متعدد ائمہ کی تصانیف وغیرہ)۔ مگر یہ محض علمی نکتہ سنجی ہی کہلائی جا سکتی ہے۔ اول تو اس عہد کی تمام دریافت شدہ کتب کی حیثیت محض پراگندہ اوراق کی ہے۔ ان میں کوئی بھی اصل کتاب کا درجہ نہیں رکھتی۔ دوم جلالت کے لحاظ سے کسی کا وہ مقام نہیں جو موطا امام مالک کا ہے۔ سوم فقہ و حدیث کے جامع موضوع اور اسلامی قانون اور محمدی دین پر ایسی اعلیٰ کتاب ان میں سے کوئی نہیں ہے۔ چہارم حضرت امام مالکؒ کے مقام و مرتبے کا مالک ان میں سے کوئی بھی مصنف نہیں ہے۔ امام ابن اسحاق بلاشبہ امامِ فن تھے۔ ان کے پیشرو معاصر تھے، حدیث کے امام بھی تھے اور دوسرے علوم و فنون پر بھی دسترس رکھتے تھے تاہم وہ اس عظمت کے مالک نہ تھے جو تقدیرِ ازل نے حضرت امام مالک کی قسمت میں لکھ دی تھی۔ شاہ صاحب کا تبصرہ اس اعتبار سے قطعی صحیح ہے اور ناقابلِ انکار بھی۔

شاہ صاحب نے دوسرے سوانح نگاروں اور تجزیہ نویسوں کی مانند اپنے دعوے کو اقوالِ علماء سے مدلل کیا ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے تھے کہ جب علماء کا ذکر ہوتا ہے تو مالکؒ ستارہ نظر آتے ہیں اور علم الٰہی میں مجھ پر مالک سے زیادہ کسی کا احسان نہیں: "اذا ذكر العلماء فمالك النجم وما احد امن عليّ في علم الله من مالك"۔ شاہ صاحب ترجمہ کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ یہ تشبیہ منزلت کی بلندی کی جہت سے ہے جس نے نور پھیلا دیا

ہے: "وایں تشبیہ از جہۃ علو منزلت و ظہور نور کردہ است" (مصفیٰ، ۳)۔ امام شافعیؒ یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ مالک و ابن عیینہ ایک دوسرے کے ساتھی تھے، دونوں نہ ہوتے تو حجاز کا علم ختم ہو جاتا: "مالك و ابن عيينة القرينان، لولا هما لذهب علم الحجاز" شاہ صاحب نے قرین سے علم و قوتِ حدیث میں مساوات مراد لی ہے۔ حضرت امام موصوف کا ایک اور تبصرہ ہے کہ علم تین اماموں - مالک بن انس، سفیان بن عیینہ اور لیث بن سعد - پر ہی منحصر و دائر ہے "العلم يدور على ثلثة- مالك بن انس، سفيان بن عيينة و ليث بن سعد" (مصفیٰ، ۳؛ فواد سزکین، ۱/ ۱/ ۱۷۸-۱۷۹: سفیان بن عیینہ (م ۱۹۶ھ/ ۸۱۱ء)؛ ۱/ ۳/ ۲۵۰: اللیث بن سعد (۹۴ھ/ ۷۱۳ء- ۱۷۵ھ/ ۷۹۱ء)۔

بقول امام شافعی علم کے مرجع حضرت سفیان بن عیینہ: "حدیثِ نبوی کہ قریبی زمانے میں ہی لوگ اونٹوں کے پر مشقت اسفار طلب علم میں کیا کریں گے اور مدینہ کے عالم سے زیادہ کسی اور کو بڑا عالم نہیں پائیں گے" سے مراد حضرت امام مالک کو لیتے تھے۔" و قال سفيان بن عيينة في حديث: يوشك ان يضرب الناس اكباد الابل يطلبون العلم فلا يجدون عالما اعلم من عالم المدينة نرىٰ انه مالك بن انس"۔ انھیں کا دوسرا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ مالک پر رحم فرمائے، رواۃِ حدیث کا ناقد ان سے بڑھ کر اور کوئی نہ تھا: "رحم الله مالكا، ما كان اشد انتقاد مالك للرجال"۔ وہ یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ مالکؒ صرف صحیح حدیث ہی کو موصول و مرفوع بتاتے تھے اور صرف ثقہ راویوں ہی سے حدیث لیتے تھے۔ میرا خیال ہے کہ مالک کی موت کے بعد مدینہ ویران و خرابہ بن جائے گا: "كان مالك لا يبلغ من الحديث الا صحيحا، و لا يحدث الا عن ثقات الناس، و لا ارىٰ المدينة الا استخرب بعد موت مالك"۔ شاہ صاحب نے آخری جملہ کا ترجمہ فعل مستقبل میں کیا ہے: خراب خواہد شد (مصفیٰ ۱/ ۳-۴۔ نیز حجۃ اللہ البالغۃ ۱/ ۱۳۳ و مابعد: وقال الشافعي: اصح الكتب بعد كتاب الله موطا مالك، واتفق اهل الحديث على ان جميع ما فيه صحيح على راى مالك ومن وافقه..... نیز رائے امام ابن عیینہ اور حدیث کی تاویل)۔

ایک دوسرے امامِ حدیث عبدالرحمٰن بن مہدی (۱۳۵ھ / ۷۵۲ء-۱۸۸ھ / ۸۰۴ء) کا قول ہے کہ روئے ارض پر رسولِ اکرم ﷺ کی حدیث میں مالک بن انس سے زیادہ اور کوئی امانتدار (ایمن تر) نہیں بچا ہے: "ما بقی علی وجه الارض احد امن علی حدیث رسول الله ﷺ من مالك بن انس"۔ ان کا ایک اور تبصرہ یہ ہے کہ صحتِ حدیث میں میں مالک پر کسی اور کو ترجیح نہیں دیتا: "ما اقدم علی مالك فی صحة الحدیث احدا"۔ اسی کے مماثل ان کا ایک اور مشاہدہ ہے کہ مالک سے زیادہ کسی اور کو زیادہ عقلمند نہیں سمجھتا: "ما رایت اعقل من مالك"، ان کا ایک اور قول بڑا قیمتی ہے۔ فرمایا کرتے تھے کہ سفیان ثوری (۹۰ھ / ۷۱۳ء-۱۶۱ھ / ۷۷۸ء) حدیث کے امام ہیں مگر سنت کے امام نہیں، اوزاعی (۸۸ھ / ۷۰۷ء-۱۵۷ھ / ۷۷۳ء) سنت کے امام ہیں، حدیث میں امام نہیں اور مالک بن انس ان دونوں میں بیک وقت امام ہیں: "سفیان الثوری امام فی الحدیث و لیس بامام فی السنة، والاوزاعی امام فی السنة ولیس بامام فی الحدیث، ومالك بن انس امام فیهما جمیعا"۔ (تذکرہ الحفاظ، ۱/ ۳۲۹ - ۲۳۲؛ عبدالرحمٰن بن مہدی فواد سزگین ۱/ ۳/ ۳۴۲-۳۴۵؛ عبدالرحمٰن بن عمرو الاوزاعی: ۱/ ۳/ ۲۴۷-۲۴۸؛ سفیان بن سعید الثوری)۔

شاہ صاحبؒ نے اس آخری مقولے کی تشریح حافظ ابن صلاح (۵۷۷ھ / ۱۱۸۱ء-۶۴۳ھ / ۱۲۴۳ء) کے حوالے سے کی ہے کہ یہاں سنت سے بدعت کی ضد مراد لی گئی ہے۔ کبھی ایک شخص حدیث کا عالم ہوتا ہے لیکن وہ سنت کا عالم نہیں ہوتا۔ شاہ صاحب نے لکھا ہے کہ اس کلامِ عالی کی مفصل شرح کی ضرورت ہے اور اس کی شرح یوں فرماتے ہیں کہ مسائل و فتاویٰ کے استنباط میں علماءِ سلف کے دو طریقے تھے: ایک یہ کہ وہ قرآن و حدیث اور آثارِ صحابہ جمع کرتے تھے اور ان سے استنباط کیا کرتے تھے اور یہ طریقہ محدثین کا اصل طریقہ ہے اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ان سے قواعدِ کلیہ نکالتے تھے اور یہ طریقہ فقہاء کی اصل راہ ہے۔ سلف پر پہلا طریقہ زیادہ غالب تھا اور بعض پر دوسرا طریقہ۔ اس کلام میں

اسی کی طرف اشارہ ہے۔ علماء کا قول ہے کہ حماد بن ابی سلیمان (م ۱۲۰ھ / ۷۳۸ء) مسائلِ ابراہیم نخعی (۵۰ھ / ۶۷۰ء-۹۶ھ / ۷۱۵ء) کے تمام لوگوں میں سب سے زیادہ جاننے والے تھے یعنی ان کے قواعدِ کلیہ کے کہ جن کو انھوں نے فتاویٰ میں واضح و منقح کر دیا تھا۔ چونکہ امام مالک نے موطا میں اہلِ مدینہ کے مقررہ قواعد کے ذریعہ سنت کو تعبیر کیا ہے لہٰذا وہ جابجا فرماتے ہیں کہ یہی سنت ہے، اس میں ہمارے نزدیک کوئی اختلاف نہیں اور اسی طرح کی دوسری تعبیرات اختیار فرماتے تھے۔ امام عبدالرحمٰن بن مہدی نے بھی اسی اصطلاح کو استعمال کیا ہے کہ حضرت سفیان ثوری کوفہ میں امام تھے۔ حدیث و آثارِ صحابہ، صحیح اسانید، لفظِ حدیث کی صحیح برقراری (اقامت)، ابوابِ فقہ میں ان کے درمیان امتیاز و تفریق اور ہر باب میں احادیث کے استحضار کے امام ہیں۔ جبکہ امام اوزاعی فقہ کے تمام ابواب میں سلف کے قواعدِ کلیہ کی معرفت کے امام تھے لیکن امام مالک ہر دو باب میں امام ہیں۔ فنِ حدیث میں اشتغال رکھنے والوں پر یہ معنی اسی طرح روشن و واضح ہیں جس طرح سورج دن چڑھے چمکتا ہے۔ مفہوم کے ساتھ اصل فارسی عبارت بھی درج ذیل ہے:

"مؤلف گوید شرحِ این کلام بسطی می طلبد۔ باید دانست کہ سلف در استنباطِ مسائل وفتاویٰ بر دو وجہ بودند: یکے آنکہ قرآن و حدیث و آثارِ صحابہ جمع می کردند، واز آنجا استنباط می نمودند، واین طریقہ اصلِ راہِ محدثین است، و دیگر آنکہ قواعدِ کلیہ کہ جمعی از ایمہ تنقیح و تہذیب آن کردہ اند یاد گیرند بے ملاحظہ مآخذ آنہا، پس ہر مسئلہ کہ وارد می شد جواب آن ہماں قواعد طلب می کردند، واین طریقہ اصلِ راہِ فقہاء است۔ وغالب بر سلف طریقہ اولیٰ بود، و بر بعض آخر طریقہ ثانیہ، واشارہ بہمیں معنی است۔ آنکہ گفتہ اند کہ حماد بن ابی سلیمان اعلم ناس بود بمسائلِ ابراہیم نخعی یعنی بقواعدِ کلیہ کہ وی در فتاویٰ تہذیب و تنقیح کردہ بود۔ چوں امام مالک در موطا از قواعدِ مقررہ اہلِ مدینہ بسنت تعبیر می کند جائیکہ میگوید: "السنة التی لا خلاف فیها عندنا کذا او کذا"۔ عبدالرحمٰن ابن مہدی ہم بہمان اصطلاح رفتہ است، وگفتہ است کہ سفیان ثوری در کوفہ امام بود در نقلِ حدیث و آثارِ صحابہ، اسانیدِ صحیحہ،

۔ واقامتِ لفظِ حدیث و تفریقِ آنہا در ابوابِ فقہ واستحضارِ احادیث در ہر بابی، واوزاعی امام بود

د. معرفتِ قواعدِ کلیہ سلف در ہر بابی از ابوابِ فقہ۔ ومالک امام است در ہر دو باب۔ وثبوتِ این معنی پیشِ مشتغلانِ بفن حدیث در ظہور کالشمس فی رابعۃ النہار است"۔ (مصفی ۱/۴: فواد سزکین، ۱/۳/۱۸-۱۹: ابراہیم بن یزید نخعی کوفی؛ ۱/۳/۲۰-۲۱: حماد بن ابی سلیمان اشعری، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، مقالہ "ابن الصلاح)۔

یحییٰ بن معین (۱۵۸ھ/۷۷۵ء-۲۳۲ھ/۸۴۷ء) اور یحییٰ بن سعید القطان (۱۲۰ھ/۷۳۸ء-۱۹۸ھ/۸۱۳ء) کا قول ہے کہ مالک حدیث میں مسلمانوں کے امیر و بادشاہ ہیں: "مالك امیر المؤمنین فی الحدیث"۔ ابن معین کا ایک اور قول ہے کہ مالک اللہ کی حجتوں میں ایک حجت ہیں اس کی مخلوقات پر: "کان مالك من حجج الله علی خلقه" (فواد سزکین، ۱/۱/۲۰۱-۲۰۲: یحییٰ بن معین المری، تذکرہ الحفاظ، ۱/۲۹۸-۳۰۰ بالترتیب)۔

ابن وھب (۱۲۵ھ/۷۴۳ء-۱۹۷ھ/۸۱۲ء) کا قول ہے کہ اگر مالک اور لیث نہ ہوتے تو ہم راہ بھٹک جاتے: "لو لا مالك و اللیث لضللنا" (فواد سزکین ۱/۳/۱۴۴-۱۴۵: عبداللہ بن وھب فہری قرشی- ابن قدامہ (۵۴۱ھ/۱۱۴۶ء-۶۲۰ھ/۱۲۲۳ء) کا بیان ہے کہ مالک اپنے زمانے کے سب سے بڑے حافظِ حدیث تھے: "کان مالك احفظ اهل زمانه" (اردو دائرہ معارف اسلامیہ، مقالہ "ابن قدامہ الحنبلی")۔ امام احمد بن حنبل (۱۶۴ھ/۷۸۰ء-۲۴۱ھ/۸۵۵ء) کے فرزند عبداللہ (۲۱۳ھ/۸۲۸ء-۲۹۰ھ/۹۰۳ء) نے اپنے والد سے دریافت کیا کہ امام زہری (۵۰ھ/۶۷۰ء-۱۲۴ھ/۷۴۲ء) کے شاگردوں میں کون سب سے بڑا ثقہ (ثقہ ترین) ہے: "من اثبت اصحاب الزهری؟" فرمایا کہ مالک بن انس ہر شے میں ثقہ ترین ہیں: "قال: مالك بن انس فی کل شیئ"۔ (فواد سزکین ۱/۳/۲۱۵-۲۲۷: احمد بن حنبل شیبانی؛ ۱/۳/۲۳۲-۲۳۳: عبداللہ بن احمد بن حنبل شیبانی، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، مقالہ "ابن حنبل" اور "الزھری")۔ شاہ صاحب نے امام موصوف کے اس جملہ کی تشریح یہ کی ہے کہ امام مالک اپنے زمانے کے تمام علماء میں ثقہ ترین تھے خواہ وہ حدیث

زہری کا معاملہ ہو یا دوسروں کی احادیث کا۔

امام بخاری (۱۹۴ھ/ ۸۱۰ء-۲۵۶ھ/ ۸۷۰ء) کا فرمان ہے کہ سب سے صحیح سند وہ ہے جو مالک نے حضرت نافع کے واسطہ سے حضرت ابن عمرؓ سے بیان کی ہے: "اصح الاسانید، مالك عن نافع عن ابن عمر" (فواد سز کین، ۱/۱/ ۲۲۰-۲۵۹: محمد بن اسمٰعیل الجعفی، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، مقالہ "البخاری"؛ ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، مقدمہ: ۶۶۸-۶۸۸ ترجمۃ الامام ابی عبدالله محمد بن اسماعیل البخاری)۔

حافظ ابو نعیم (۳۳۶ھ/ ۹۴۸ء-۴۳۰ھ/ ۱۰۳۸ھ) نے حلیہ میں نقل کیا ہے کہ امام مالک فرمایا کرتے تھے کہ میں رات خواب میں رسول اکرم ﷺ کا دیدار کیا کرتا تھا۔ (مصفی ۱/ ۴-۵ و مابعد، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، مقالہ "ابو نعیم الاصبہانی": احمد بن عبد اللہ الشافعی)

امام مالک کی سوانح شاہ

شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے علماء و محدثین کے اقوال و بیانات کے بعد امامِ عالی مقام کی مختصر سوانح بیان کی ہے۔ امام مالک حضرت انس بن مالک بن ابی عامر بن عمرو بن حارث اصبحی کے فرزند تھے۔ حضرت ابو عامر ایک جلیل القدر صحابی تھے، وہ رسولِ اکرم ﷺ کے ساتھ تمام غزوات میں سوائے غزوۂ بدر کے شریک رہے۔ ان کے فرزند مالک اکابر تابعین میں سے تھے اور ان کا شمار ان کے علماء میں ہوتا ہے۔ وہ ان چار حضرات میں سے ایک تھے جنھوں نے حضرت عثمانؓ کا جنازہ رات میں قبرستان پہنچایا تھا اور اس ہنگامہ اور فتنہ کے دوران جب کوئی شخص اس کی جسارت نہیں کر سکتا تھا۔ انھوں نے حضرات عمرؓ و عثمانؓ سے روایتِ حدیث کی ہے۔ حضرت ابو سہیل نافع بن عامر امام مالک کے چچا اور ثقہ تابعین میں سے تھے۔ امام مالک نے ان سے بکثرت روایات لی ہیں۔ حضرت شاہ کے بعض بیانات ان کی پسندیدہ یا راجح روایات پر مبنی ہیں۔ انھوں نے اختلافی اخبار سے احتراز کیا ہے۔ (مصفی ۱/ ۵، د/ محمد کامل حسین، "الامام مالك بن انس وكتاب الموطا"، کتاب الموطا، مرتبہ محمد فواد

عبد الباقی (آئندہ صرف نسخہ فواد) بیروت، ۱۹۸۸ء، طی-حک صفحات، میں اختلافی روایات کا حوالہ ہے: مثلاً حضرت ابو عمرو بن عمرو اصبحی کے بارے میں دوسری روایت ہے کہ وہ عہد نبوی کے بعد اسلام لائے بحوالہ اصابہ، ۷/۱۴۱، والد ماجد حضرت انس بن مالک کا علمی مقام نہ تھا اور وہ صرف تیر سازی کے حرفہ سے وابستہ تھے وغیرہ، لکھنوی، مقدمہ ۱/۷۰-۷۱)۔

امام مالک سن ترانوے (سنة ثلث و تسعين یعنی نودوسہ) میں پیدا ہوئے۔ بعضوں کا کہنا ہے کہ سن نوے میں وہ بطن مادر میں آئے اور تین سال بعد پیدا ہوئے۔ امام مالک دراز قامت بزرگ تھے، سر پر زیادہ بال نہیں تھے۔ ان کا رنگ سرخی مائل انتہائی سفید رنگ تھا۔ ان کا سر اور ریش مبارک بالکل سفید ہوگئے تھے۔ مصفی ۱/۵: امام مالک متولد شد در سنہ ثلث و تسعین یعنی نودوسہ......" (نسخہ فواد، ص طی: ولد مالك بن انس سنة ثلاث و تسعين من الهجرة على اصح الاقوال؛ فواد سزگین ۱/۳/۱۲۹: مختلف سنین؛)۔

انھوں نے زیادہ تر حدیث اہل مدینہ سے لی ہیں اور ان سے براہ راست اور دست بدست حاصل کی ہیں۔ انھیں کے واسطہ سے ان کا علم فقہ و فتاویٰ حضرت عمرؓ تک پہونچتا ہے اور اس باب میں وہ واسطہ و بنیادی ذریعہ تھے۔ ان کے بعد کئی فقہائے صحابہ جیسے ابن عمر، عائشہ، ابن عباس، ابو ہریرہ، انس و جابر رضی اللہ عنہم سے بھی علم حاصل کیا۔ ان کو اس طرح دائرہ کے مرکز میں لے آئے۔ ان کے بعد یہ کاروبار فقہ و فتاویٰ سعید بن مسیب، عروہ، سالم و قاسم جیسے فقہائے سبعہ کے حوالے ہوا۔ ان سے زہری، یحییٰ بن سعید، زید بن اسلم، ربیعہ، ابوالزناد اور نافع کو منتقل ہوا۔ ان کے بعد اس سب کے وارث امام مالک ہوئے۔ امام مالک نے ان کی احادیث و آثار کو مدون کیا اور جو علمی میراث سینہ بسینہ منتقل ہوتی رہی تھی اس کو اوراق (قراطیس) کے بطون میں ودیعت فرمادیا اور تمام شہروں اور تمام آفاق اور دیار کے لوگ حضرت امام کی طرف متوجہ ہوئے خواہ نقل حدیث کا معاملہ ہو یا فتاویٰ کا معاملہ ہو۔ وہ دونوں کے بلکہ سب کے سردار و سرآمد بنے۔ اپنے زمانے میں ہی ان کو شہرت عظیم نصیب ہوئی: ایسی شہرت و مقبولیت کہ کوئی ان کے قریب تک نہ پہونچا اور

طویل عرصے تک وہ مدینہ میں جو روحِ عالم اور دلِ امصار ہے، اسی سرداری اور دیانت کے ساتھ مقیم رہے۔ اس کے بعد روز یکشنبہ کو بیمار ہوئے اور بائیس روز مریض رہے اور روز یکشنبہ ۱۰ر ربیع الاول اور بقول بعض ۱۴ر ربیع الاول سنہ ۱۹۳ (سنة تسع و تسعين و مائة) دارِ القرار کو انتقال فرمایا (سنہ کتابت کی غلطی ہے یا تصحیف، اصل سن وفات امام ۱۷۹ھ ہے۔ تسعین بلاشبہ سبعین کی تصحیف ہے) امام سحنون کے بقول امام مالک کی عمر شریف ستاسی سال کی ہوئی اور مدینہ مشرفہ میں ساٹھ سال تک منصب اجتہاد افتاء پر فائز رہے (مصفی، ۴ومابعد: روز یکشنبہ دہم ربیع الاول و بعضی گفتہ اند: دہم ربیع الاول سنہ تسع و تسعین ومایہ بدار القرار انتقال فرمود؛ نسخہ فواد، ص ص ک-جک؛ فواد سزگین، ۱/ ۱۲۹/۳:.....عام ۱۷۹ھ وفي ذلك العام توفي مالك بالمدينة، لکھنوی ۱/ ۷۱-۷۳؛ مقدمہ اد ۱۲/ ۱۱-۱۷)۔

اس طویل مدت میں اطراف و جوانب سے ان کے پاس مسائل آتے رہے جن کے وہ جواب باصواب لکھتے رہے۔ حضرت شاہ نے امام مالکؒ کی منقبت میں بعض اشعار کا ذکر کیا ہے اور ان کی وفات پر لوگوں کی حسرت والم کا بھی۔ پھر لکھا ہے کہ مدینہ منورہ حضرت امامؒ کے زمانے میں متاخر ادوار کے بالمقابل بلاشبہ فضلاء و علماء کا مرجع و مرکز تھا۔ متاخر علماء نے اسے تسلیم کیا ہے کہ ان کے زمانوں میں جو کچھ علمی فضل و کمال پایا جاتا ہے اس کا شرف امام مالکؒ کو دیا جانا چاہئے۔ امام مالک اپنے پیشرووں کے علمی کمالات و عطایا کے وارث تھے اور بعد کے علماء و فقہاء اور فضلاء امام مالک کے خوشہ چیں تھے (مصفی، ۱/ ۳-۵ ومابعد: "پس درین مدت از اطراف و جوانب مسائل پیش او آمدند و جواب باصواب می فرمود......" "وباید دانست کہ مدینہ مشرفہ در زمان او و پیشتر از زمان متاخر بے شبہ مرجع فضلاء، ومحطِ رجال علماء بودہ است، وچنانکہ تقریر کردیم زمانے بعد زمانے مفتیان عظیم الشان، کہ ہمہ عالم را قبلۂ توجہ علم الشان بود، پیدا می شدند، ودر آخر ہمہ این کاروبار بر امام مالک افتاد، و امام مالک وارث آن ہمہ شد، چنانکہ اشیائے محسوسہ را کسے از دست میگرد و گرفتن او بدست خودش محسوس میشود، ووی انچہ یاد گرفتہ بود در کتاب درج فرمود طوایف عالم ہکتاب او رجوع کردند")۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا نظریہ ایقان کی سرحدوں کو چھولیتا ہے کہ امام مالک بعد کے

تمام فقہاء کا مرجع ہیں۔ انھوں نے اپنے ایمان واذعان کا بار بار اعادہ کیا ہے اور مختلف مقامات پر اس کے دلائل ووجوہ سے بحث کی ہے۔ ان کے خیال وفکر میں جو کچھ علم حدیث وفقہ سینوں میں موجود ہے یا سفینوں میں مسطور ہے وہ حضرت امام ہی کا عطیہ ودین ہے۔ چنانچہ مذہبِ شافعیؒ حقیقت میں انھیں کی کتاب کی تفصیل ہے اور امام محمدؒ کا مبسوط میں محفوظ سرمایۂ فقاہت انھیں کا علم ہے۔ بالجملہ چار امام ہیں کہ ان کے علم نے سارے جہاں کے علم کا احاطہ کر لیا ہے اور وہ ہیں: امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد۔ دونوں مؤخرالذکر امام دراصل امام مالک کے شاگرد ہیں اور امام ابو حنیفہ کے سوا کوئی دوسرا عالم تبع تابعین کے زمانے میں ان کے علم وفضل کا خوشہ چیں نہ تھا۔ سب ہی ان کے فیض یافتہ تھے۔ ''......و مذہبِ شافعی فی الحقیقت تفصیلِ کتابِ اوست، و امام محمد را سرمایہ فقاہت در مبسوط علمِ اوست، بالجملہ این چہار امامان اند کہ عالم را علم ایشان احاطہ کردہ است'' (مصفی، ۱/۶)۔

امام ابو حنیفہؒ ایک ایسے شخص ہیں کہ سربر آوردہ محدثین کرام جیسے احمد وبخاری ومسلم وترمذی وابوداؤد ونسائی وابن ماجہ ودارمی نے ان سے ایک حدیث بھی اپنی کتابوں میں روایت نہیں کی ہے اور ثقات کے ذریعہ سے ان کی روایت ورسمِ حدیث حضرت امام سے جاری نہیں ہوئی اور یہ بات دوسری ہے کہ حضرت امام مالک اس سے مستثنیٰ ہیں اور وہ دیگر شخص ہیں کہ اہلِ نقل یعنی محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ جو حدیث ان کی روایت سے ثابت ہو وہ صرف بلند درجہ کی ہی نہیں بلکہ اس میں التزامِ صحت پایا جاتا ہے۔

''......آن یک شخصے است کہ رؤوس محدثین مثل احمد وبخاری ومسلم وترمذی وابوداؤد ونسائی وابن ماجہ ودارمی یک حدیث ازوے در کتابہائے خود روایت نکردہ اند، ورسمِ روایتِ حدیث ازوے بطریق ثقاۃ جاری نشد۔ وآن دیگر شخصے است کہ اہلِ نقل اتفاق دارند بر آنکہ چون حدیث بروایۃ او ثابت شدہ بذروۂ اعلیٰ صحت رسید'' (مصفی، ۱/۶؛ مقدمہ اوجز، ۱/۵۳-۷۶؛ لکھنوی، مقدمہ ۱/۱۱۸-۱۲۸)۔

موطا امام مالکؒ کی اہمیت

فکرِ ولی اللّٰہی میں ایک مسلمہ حقیقت یہ ملتی ہے کہ تبع تابعین کے مبارک زمانے کی واحد کتاب موطا امام مالکؒ ہے۔ اس کے علاوہ اور کسی عالم و محدث کی کتاب اس دورِ میمون کی باقی نہیں رہی اور رہی تو ہم تک وہ نہیں پہنچی۔ صرف اوراق ملے ہیں۔ وہ کتاب موطا کو فقہی کتابوں میں سب سے زیادہ مضبوط و طاقتور (اقوی) سمجھتے ہیں اور اس کے متعدد وجوہ و دلائل گناتے ہیں: (۱) کسی اور کتاب کے بالمقابل موطا سب سے افضل ہے، (۲) اس کے مصنفِ گرامی لاثانی صاحبِ فضل ہیں، (۳) اس میں التزامِ صحت ہے، (۴) اس کی احادیث کی شہرت ہے، (۵) اہلِ اسلام کے جمہور کے نزدیک وہ مقبول ہے، (۶) اس میں حسنِ ترتیب کے ساتھ تمام بڑے مقاصد کا استیعاب پایا جاتا ہے اور یہ اور ان جیسی تمام جہات دوسری تمام کتب کے مقابلہ میں موطا میں زیادہ پائی جاتی ہیں اور روئے ارض پر موجود کوئی دوسری کتاب اس باب میں اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی، (۷) موطا کے سوا اور کوئی کتاب ایسی نہیں ہے کہ جس کی فنی اہمیت اور جس کے مصنف کی جلالتِ قدر پر تمام محدثین متفق نہ ہوں، (۸) امامانِ فقہ میں سے کسی نے اپنی کتاب تصنیف کی ہو اور آج لوگوں کے ہاتھ میں ہو، صرف موطا ہی ایسا کارنامہ ہے۔

"...... کہ بیقین معلوم شد کہ امروز، ہیچ کتابے از کتبِ فقہ اقویٰ از موطا نیست زیراکہ افضلیتِ کتابے بہ نسبت کتابے، یا از جہتِ فضلِ مصنف، یا از جہۃِ التزامِ صحت، یا از جہتِ شہرتِ احادیثِ آن، یا از جہتِ قبولِ جمہورِ اہلِ اسلام آن را یا از جہتِ حسنِ ترتیب و استیعابِ مقاصدِ مہمہ و مانندِ آن و این ہمہ جہات در موطا موجود ند بہ نسبتِ جمیع کتبِ موجودہ بروجہِ ارض...... واز ائمہ فقہ امروز، ہیچ کتابے کہ خود ایشان تصنیف باشد بدستِ مردمان

نیست الا موطا......" (مصفی، ۱/۳)۔ مسوی میں یہی بات عربی میں اختصار کے ساتھ لکھی ہے:
"و کتاب الموطا اصح کتب الفقه واشهرها واقدمها واجمعها، وقد اتفق السواد الاعظم من الملة المرحومة على العمل به، والاجتهاد في روايته و درايته، والاعتناء بشرح مشكلاته ومعضلاته، والاهتمام باستنباط معانيه......" (مسوی، ۱/۶-۷؛ نیز فوائد،ج، فوائد نے شاہ صاحب کی یہ عربی عبارت نقل کی ہے بس ان کا نام شیخ ولی الدین الدہلوی بتادیا ہے)۔

موطا کی تعریف و توصیف میں شاہ صاحب نے امامان حدیث اور ماہرین فن کے متعدد اقوال اپنی تائید میں نقل کیے ہیں۔ امام شافعیؒ کا فیصلہ تھا کہ روئے ارض پر اللہ کی کتاب کے بعد کوئی اور کتاب امام مالک کی کتاب سے زیادہ صحیح نہیں ہے: "ما على ظهر الارض كتاب بعد كتاب الله اصح من كتاب مالك"۔ ایک اور روایت میں ان سے یہ بھی مروی ہے کہ زمین پر کوئی کتاب ایسی نہیں ہے جو امام مالک کی کتاب سے زیادہ قرآن کے قریب ہو: "ما وضع على الارض كتاب هو اقرب الى القرآن من كتاب مالك"۔ امام شافعی کا ایک اور قول ایک دوسری روایت میں یوں ملتا ہے کہ اللہ کی کتاب کے بعد موطا مالک سے زیادہ کوئی دوسری کتاب صحیح ترین نہیں ہے: "ما في الارض بعد كتاب الله اكثر صوابا من موطا مالك" (مصفی، ۱/۶؛ مقدمہ اوجز، ۱/۲۰-۲۲ومابعد؛ لکھنوی، ۱/۷۶-۷۸)۔

حافظ مغلطائی (م ۷۶۲ھ/۱۳۶۱ء) کا بیان ہے کہ امام مالکؒ پہلے شخص ہیں جنھوں نے صحیح تصنیف کی: "اول من صنف الصحيح مالك" (مصفی ۱/۶؛ حافظ علاء الدین بن قلیج)۔

حافظ ابن حجر کا کہنا ہے کہ امام مالک کی کتاب ان کے نزدیک صحیح کا درجہ رکھتی ہے اور ان علماء و محدثین کی نظر میں بھی صحیح ہے جو مرسل روایات اور منقطع احادیث وغیرہ کو بھی قابل حجت مانتے ہیں: "كتاب مالك صحيح عنده و عند من تقلده على ما اقتضاه نظره من الاحتجاج بالمرسل والمنقطع وغيرهما......" (مصفی ۱/۶)۔

شاہ صاحبؒ نے حافظ ابن حجر کے مقولے کی تشریح میں لکھا ہے کہ مرسل و منقطع روایات پر عمل کرنے کے باب میں علماء کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام مالک اور امام

ابو حنیفہ اور تبع تابعین کے اکثر علماء ان پر عمل کرنے کو صحیح مانتے ہیں اور ان کے نزدیک حضرت عمرؓ کا قول اور ان جیسے دوسرے اقوال دلیل بن سکتے ہیں جس طرح تابعین مدینہ کی ایک جماعت کا اتفاق بھی دلیل بن جاتا ہے۔ لہذا امام مالک اصل تقاضے کے مطابق اسی کے قائل ہیں اور یہ علل (حدیث) حدیث کی صحت میں کسی طرح کا رخنہ نہیں ڈالتیں لہذا موطا امام مالک و امام ابو حنیفہ اور تمام تبع تابعین کے نزدیک صحیح کے درجے پر فائز ہوگئی۔ (مصفی، ۱/۶-۷؛ مقدمہ اوجز، ۱/۴۷-۴۸)۔

"یعنی علماء مختلف اند در عمل بمرسل و منقطع۔ پس امام مالک و ابو حنیفہ و اکثر علمائے تبع تابعین بصحت عمل بآں رفتہ اند، و نزدیک ایشان قول عمر و مانندِ آن دلیل می تواند شد، و اتفاق جمعی از تابعینِ مدینہ دلیل می تواند شد، پس امام مالک برحسبِ مقتضاءِ اصلِ خود رفتہ، این علل قادح در صحتِ حدیثِ او نیستند۔ پس موطا ہمہ آن برائے مالک و ابو حنیفہ و سائر تبع تابعین صحیح باشد"۔ (مصفی، ۱/۶-۷؛ محمد ضیاء الرحمٰن اعظمی / سہیل حسن، معجم اصطلاحات حدیث، دہلی ۲۰۰۴ء، (آئندہ صرف معجم) بحث المرسل، ۳۲۶-۳۳۱: "حافظ ابن حجر نے اس کی تعریف یوں بیان کی ہے: "وہ حدیث جس کی سند کے آخر سے تابعی کے بعد والا راوی ساقط ہو"......ب۔ حدیث مرسل صحیح اور قابل حجت ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام احمد رحمہم اللہ کے مشہور قول کے مطابق مرسل روایت صحیح اور قابل احتجاج ہوتی ہے......"امام شافعی اور بعض دیگر ائمہ کرام مرسل روایت کی قبولیت کے لئے چار شرطیں عائد کرتے ہیں"...... بحوالہ الرسالۃ)۔

حافظ سیوطی نے حافظ ابن حجر کے کلام پر اضافہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مرسل و منقطع حدیث بھی حجت ہے نہ صرف امام مالک کے نزدیک بلکہ ان علماء و فقہاء کے نزدیک بھی جو اس باب میں ان سے اتفاق رکھتے ہیں اور تائید کرتے ہیں۔ ہمارے نزدیک بھی وہ حجت بن جاتی ہے بشرطیکہ کسی مرفوع روایت سے یا صحابی کی موقوف حدیث سے اس کی توثیق ہو جائے (معجم، ۳۲۸ میں امام شافعی کے الرسالۃ کے حوالے سے اس کی تصدیق ہوتی ہے)۔ موطا میں کوئی ایسی مرسل روایت نہیں ہے کہ جس کی توثیق و تائید انھیں الفاظ کے

ساتھ یا معانی میں مرفوع روایات سے نہ ہوتی ہو۔ لہذا یہ کہنا صحیح ہے کہ سب علماء و محدثین کے نزدیک موطا صحیح ہے۔ شاہ صاحب نے اصل عربی کے بجائے فارسی میں حافظ سیوطی کا کلام پیش کیا ہے، بالعموم وہ کسی ماخذ کا اقتباس اس کے اصل الفاظ میں نقل کرتے ہیں جیسا کہ اوپر اقوال علماء میں گذر چکا ہے: "سیوطی زیادہ کردہ است بر حافظ ابن حجر، و گفتہ است کہ مرسل و منقطع حجت است نزدیک مالک و سائر آنانکہ موافق اویند دریں مسئلہ، و ہمچنیں حجت شد نزدیک ما وقتیکہ معتضد باشد بروایت مرفوعہ یا موقوف صحابی، و در موطا ہیچ مرسل نیست مگر کہ معتضد است بروایات مرفوعہ بہماں لفظ یا معنی آں۔ پس صواب آنست کہ گفتہ شود کہ موطا صحیح است نزدیک جمیع"۔

حضرت شاہؒ نے اس کے بعد مزید یہ اضافہ کیا ہے کہ کتب ستہ کے مؤلفین کرام اور حاکم نے مستدرک میں کوشش کی ہے کہ مراسیل و موقوفات مالک کو موصول و مرفوع بنائیں۔ گویا یہ تمام کتب حدیث موطا کی شروح ہی ہیں اور اس کی تکمیل کرنے والی: "اہل کتب ستہ و حاکم مستدرک سعیہا کردہ اند در وصل مرسل مالک و رفع موقوف وے۔ گویا ایں ہمہ شروح موطا اند و متممات آن"۔ اور کوئی موقوف روایت یا تابعی کا اثر ایسا نہیں ہے جس کا ماخذ کتاب و سنت نہ ہو: "وہیچ موقوف و اثر تابعی نیست مگر آں را ماخذے ہست از کتاب و سنت"۔ جیسا کہ اس شرح میں تم دیکھو گے اور حافظ ابن عبد البر نے مراسیل موطا کو موصول ثابت کرنے کی خاطر ایک کتاب لکھی ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ موطا میں جو کچھ "بلاغات" میں سے ہے وہ ثقہ رواۃ سے منقول ہے اور ایسی اکسٹھ روایات ہیں اور وہ سب کی سب مسند ہیں اور ان کا مسند ہونا امام مالک کی روایت کے سوا دوسرے طریق سے ثابت ہے سوائے چار احادیث کے جن کا ماخذ میں نہیں جان سکا اور وہ چار احادیث یہ ہیں:

۱-انی لا انسی ولکن انسی۔

۲-ان رسول اللہ ﷺ اری عمار الناس الحدیث۔

۳-قول معاذ: آخر ما اوصانی رسول اللہ ﷺ، وقد وضعت رجلی فی

الهرز، ان قال: حسن خلقك للناس۔

۴-اذا نشاءت بحرية ثم تشامت فتلك عين غديقة۔

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ چاروں احادیث اگرچہ ان "الفاظ وبیانات" سے ثابت نہیں لیکن ان کے معنی صحیح ہیں اور اس بحث پر کلام ان کے مقام پر انشاء اللہ آتا ہے:

"......وابن عبدالبر کتابے تصنیف کردہ است در وصل مافی الموطا من المرسل، وگفت: جمیع آنچہ در موطاست ازبلغہ، وعن الثقۃ عندہ، ومانند آن، شصت ویک حدیث است وہمہ آں مسند است ازغیر طریق مالک......" (مصفی ۱/۷؛ مراسیل کے لئے ملاحظہ ہو: ابوداؤد، مراسیل، مرتبہ شعیب ارناؤوط؛ ابن ابی حاتم، مراسیل، صلاح الدین خلیل علائی (۶۹۴ھ / ۱۲۹۵ء-۷۶۱ھ / ۱۳۶۰ء)، جامع التحصیل فی احکام المراسیل، مرتبہ حمدی عبدالمجید سلفی، بیروت ۱۴۰۷؛ معجم مذکورہ بالا؛ ان چاروں بلاغات کے وصل کے لئے محولہ بالا رسالہ ابن صلاح، شرح زرقانی، بیروت ایڈیشن)۔

مسوی میں امام دہلویؒ نے موطا امام مالک کا رشتہ وارتباط بعد کی تالیف کردہ کتب حدیث سے ان الفاظ میں قائم کیا ہے:

"......واعلم ایضا ان الکتب المصنفة فی السنن کصحیح مسلم، وسنن ابی داؤد والنسائی، وما یتعلق بالفقه من صحیح البخاری وجامع الترمذی مستخرجات علی الموطا، تحوم حومه، وتروم رومه، مطمح نظرهم فیها وصل ما ارسله، ورفع ما اوقفه، واستدراك ما فاته، وذكر المتابعات والشواهد لما اسنده، واحاطة جوانب الكلام بذكر ما روی خلافه. وبالجمله فلا یمكن تحقیق الحق فی هذا ولا ذاك الا بالكتاب علی هذا الكتاب وقد شرح الله صدری و الحمدلله......" (مسوی بر مصفی ۱/۹-۱۱؛ نیز حجة الله البالغة ۱/۱۳۳ ومابعد؛ نسخہ فواد، ط، کلام دہلوی کو "هذا الكتاب" تک لفظ بلفظ نقل کیا ہے)۔ آگے یہ بھی بیانِ شاہ لکھا ہے کہ بقولِ شاہ مسند الدارمی موطا کی احادیث کی اسناد کی خاطر لکھی گئی......اس کو انتہائی انصاف کی بات بتایا ہے اور شاہ صاحب کے لقب ولی اللہ کی تعریف وتحسین کی ہے "وفیه بعد هذا، ان

مسند الدارمی انما صنف لاسناد احادیث الموطا، وفیه کفایة لمن اکتفی، اه. وهو کلام فی غایة الانصاف، فلله در من لقبه بولی الله. ولم اقل هذا تعصبا لکتاب مالك...... بل لاطلاعی علی الحقیقة، وتتبعی لروایاته والوقوف علی اعیان احادیثه باسانیدها فی الکتب الستة، وغیرها فی کتب الاحادیث، الموجودة بایدی الناس، الآن"۔

فواد محمد عبدالباقی نے شاہ صاحب کے اس قول پر کہ صحیح بخاری میں فقہ سے متعلق ابواب میں امام مالک کی روایات کی جو تحدید کی ہے، نقد کیا ہے کیونکہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں امام مالک سے فقہ کے علاوہ دوسرے ابواب میں بھی بہت روایات لی ہیں جیسے عقائد، سمعیات و اشراط وغیرہ کی احادیث۔ لہٰذا صحیح بات یہ ہے کہ ان کی صحیح پر بھی اسی طرح اطلاق کیا جائے جیسا کہ شاہ صاحب نے صحیح مسلم کے باب میں کیا ہے: "لکن فی قوله...... نظر، لان البخاری اخرج فی صحیحه کثیرا عن مالك مما یتعلق لغیر الفقه کالاحادیث فی العقائد و السمعیات والاشراط وشبه ذلك فالصواب، الاطلاق فی صحیحه، کما فعله فی صحیح مسلم"۔ یہ امام شنقیطی (محمد حبیب اللہ بن عبداللہ، ۱۲۹۵ھ/۱۸۷۸ء-۱۳۶۳ھ/۱۹۴۴ء) کا نقد و تبصرہ ہے (الاعلام، ۶/۷۹)۔

فقہی مسالک سے موطا کا تعلق

حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا ایک نظریہ یہ بھی ہے کہ دوسرے فقہی مسالک کے بالمقابل فقہِ شافعی اور فقہِ حنبلی کا ربطِ خاص موطا امام مالک سے ہے۔ ان کے خیال میں یہ دونوں فقہی مذاہب اپنی اصل میں موطا پر مبنی ہی نہیں بلکہ ان کی حیثیت ایک متن کے دو شروح کی ہے اور وہ دونوں شرحیں اکثر ایک دوسرے کے موافق ہوتی ہیں اور کبھی کبھی توجیہ، تفصیل یا اجمال میں مختلف ہو جاتی ہیں۔ شاہ صاحب اپنا مسلک یہ قرار دیتے ہیں کہ

ان دونوں مذہبوں میں جو زیادہ قوی اور زیادہ نافع ہوتا ہے اس کو اختیار فرماتے ہیں۔ مصفی میں بہت وضاحت سے تحریر فرماتے ہیں:

"..... مذہبِ شافعی واحمد بہ نسبتِ انچہ در موطا مذکور است بمنزلہ دو شرح است بریک متن، کہ اکثر موافق می افتد، وگاہے در توجیہ، وتفصیل، واجمال مختلف می شوند، مختارِ فقیر دریں باب اختیارِ اقوی وانفع آن ست از مذہبین" (۱/۳۴۳)۔

شہرتِ موطا: روایت و درس:

اس عنوان کے تحت حضرت شاہ نے موطا امام کی مقبولیت، تعلیم و تدریس اور روایت و کتابت کی بحث چھیڑی ہے۔ اول یہ کہ حضرت امام مالک سے ہر فریق کے ایک جمِ غفیر نے روایت کی ہے۔ بادشاہوں میں ہارون رشید (۱۷۰ھ/۷۸۶ء-۱۹۳ھ/۸۰۹ء) اور ان کے دو فرزندوں محمد امین (۱۹۳ھ/۸۰۹ء-۱۹۸ھ/۸۱۳ء) اور عبداللہ المامون (۱۹۸ھ/۸۱۳ء-۲۱۸ھ/۸۳۳ء) نے روایت کی تھی، بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ مہدی (۱۵۸ھ/۷۷۵ء-۱۶۹ھ/۷۸۵ء) دہادی (۱۶۹ھ/۷۸۵ء-۱۷۰ھ/۷۸۶ء) نے بھی براہِ راست امام مؤلف سے درس کے ذریعہ روایت لی تھی: "اما شہرتِ موطا، پس از امام مالک موطا را جمِ غفیر از ہر فریق روایت کردہ اند: از بادشاہان رشید وامین ومامون، بلکہ گفتہ اند: مہدی دہادی نیز روایت کردہ اند" (مصفی، ۱/۷؛ حجۃ اللہ البالغۃ، ۱/۱۳۴: ..... ومنهم الملوك والامراء كالرشيد وابنيه ....." نسخہ فواد، حک: "..... يقول السيوطي: الرواة عن مالك فيهم كثرة بحيث لا يعرف لاحد من الائمة رواة كرواته ....." تنوير الحوالك، ۱/۱۰؛ "امام مالک سے تقریباً ایک ہزار آدمیوں نے روایت کی ہے" شاہ عبدالعزیز، بستان المحدثین؛ مقدمہ اوجز المسالك، ۱/۲۳؛ مقدمہ اسعاف الموطا میں تیرہ سو سے زیادہ بتائی گئی ہے؛ محدثین عظام، ۷۰؛ نسخہ فواد، ز، فواد نے ہارون کے تیسرے فرزند مؤتمن کا نام بھی بطور راوی موطا لکھا ہے)۔

۲۔ طبقۂ مجتہدین میں امام شافعی اور امام محمد بن الحسن (۱۳۲ھ/۷۵۰ء-۱۸۹ھ/

۸۰۴ء) نے بلا واسطہ اور امام احمد نے امام عبدالرحمٰن بن مہدی کے واسطے سے نیز بہت سی جماعتوں نے ان ہی کے ذریعہ روایت لی ہے اور امام ابو یوسف (م ۱۸۲ھ / ۷۹۸ء) نے ان کے ایک اور راوی سے: "واز مجتہدین شافعی و محمد بن الحسن بلا واسطہ، واحمد عن عبدالرحمٰن بن مہدی، و جماعات عنہ، وابو یوسف عن رجل عنہ" (مصفیٰ، ۱/ ۷؛ حجة الله البالغة، ۱/ ۱۳۳ ومابعد: "......فمنهم المبرزون من الفقهاء كالشافعي، ومحمد بن الحسن، وابن وهب وابن القاسم ومنهم نحارير المحدثين كيحيى بن سعيد القطان وعبد الرحمن بن مهدى و عبدالرزاق...... وعليه بنى فقهاء الامصار مذاهبهم حتى اهل العراق فى بعض امرهم......"؛ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، مقالہ "ابو یوسف" اور "الشیبانی"، فواد سزگین، ۱/ ۳/ ۵۱-۵۴ ومابعد؛ نسخہ فواد، مقدمہ فواد، ز)۔

۳- محدثین میں اتنی جماعتوں نے روایت کی ہے کہ ان کا احاطہ کرنا مشکل ہے: "واز محدثان جماعاتیکہ حصر آنہا میسر نیست" (مصفیٰ، ۱/ ۷؛ ابن کثیر، البداية والنهاية، ۱۰/ ۱۷۴: حدث عنه خلق من الائمة؛ ذہبی، تذكرة الحفاظ، ۱/ ۸۷: وحدث عنه امم لا يكادون يحصرون)۔

۴- اصحاب (تلامذہ) امام مالک میں یحییٰ بن یحییٰ مصمودی (م ۲۳۴ھ / ۸۴۸ء) ابن قاسم (م ۱۹۱ھ / ۸۰۶ء) اور رضیع نے ان سے روایتِ موطا کی ہے: "واز اصحاب مالک یحییٰ بن یحییٰ مصمودی، وابن قاسم و رضیع" (مصفیٰ، ۱/ ۷؛ فواد سزگین، ۱/ ۳/ ۱۳۲-۱۳۳: ابو عبد اللہ عبدالرحمٰن بن القاسم)۔

۵- صوفیہ میں ذوالنون مصری (م ۲۴۵ھ / ۸۵۹ء) وغیرہ نے روایت کی ہے: "واز صوفیہ ذو النون مصری وغیر آن......" (مصفیٰ، ۱/ ۷؛ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، "مقالہ ذوالنون"؛ نسخہ فواد، ۱۰۰۵-۱۰۰۸، میں محی الدین الخطیب نے حضرت شاہ کی بحث کو "المراكز الاولى لدائرة العلم الاسلامى" کے عنوان کے تحت خلاصہ کر کے پیش کر دیا ہے۔ اس میں ان طبقاتِ رواۃ کا بھی ذکر شامل ہے۔ ایضاً و-ز، فواد عبدالباقی نے "الذين رووا الموطا عن مالك" کے تحت تمام مراکزِ اسلام کے محدثین کی روایت نام بنام پیش کی ہے)۔

۶- ان کے علاوہ مصر و شام و عراق و یمن اور خراسان کے علماء اور باشندگان سب

نے روایت کی ہے: "واز اہل مصر و شام و عراق و یمن و خراسان ہمہ روایت کردہ اند" (مصفی ا/۷؛ حجة الله البالغة ا/۱۳۴: "وقد اشتهر فی عصره حتی بلغ علی جمیع دیار الاسلام، ثم لم یات زمان الاوهو اکثر له شهرة واقوی به عنایة"؛ فواد عبدالباقی کے مطابق رواۃ موطا کی علاقائی تقسیم یہ ہے: اہل مدینہ -۷ ارادی، اہل مکہ -۲، اہل مصر -۱۰، اہل عراق وغیرہ -۲۷، اہل مغرب / اندلس -۱۳، قیروان -۲، تونس -۲، اہل شام -۷۔ یہ تو ثابت شدہ رواۃ موطا کی تعداد ہے، ان کے علاوہ بھی بہت سے تھے)۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے موطا امام مالک کے اعلیٰ مقام اور افضل منزلت کا ذکر دلائل کے ساتھ کیا ہے۔ مختلف طبقات کے علماء اور حفاظ کی روایتِ موطا کا ذکر اس لحاظ سے منفرد ہے کہ وہ طبقہ بہ طبقہ پیش کیا گیا ہے۔ ایک طرف وہ موطا امام مالک کی مقبولیت، جلالت اور قوت کو اجاگر کرتا ہے اور دوسری طرف شاہ صاحب کی فکری تحلیل و تنقیح کو۔ ان کے علاوہ کسی نے اس طرح موطائے مالک کی روایت و درس کا ذکر کیا ہی نہیں۔ ان میں بادشاہوں اور خلفائے وقت کے علاوہ شہزادے اور ولی عہد، حفاظِ حدیث، امامانِ فقہ، صوفیہ اور مختلف مسالک اور پورے عالم اسلام کے اہلِ علم شامل تھے۔

موطا کے بارے میں شاہ ولی اللہ دہلوی کے آخری بیان کی تصدیق مختلف ادوار کے علماء و محدثین اور فقہاء کے بیانات سے بھی ہوتی ہے۔ جن بزرگانِ سلف اور متقدمین علماء کا ذکر شاہ صاحب نے کیا ہے ان کے علاوہ بھی ایک عظیم جم غفیر موطا کا ثناخواں ہے۔ ان میں علامہ ابو بکر بن العربی (محمد بن عبداللہ، م ۵۴۳ھ / ۱۱۴۸ء)، صاحب احکام القرآن و عارضة الاحوذی (شرح ترمذی) کا تبصرہ اہم ترین ہے کہ موطا ہی اولین اصل اور مغز ہے اور بخاری کی کتاب اس باب میں دوسری اصل ہے اور انھیں دونوں پر مسلم و ترمذی جیسی تمام کتابوں کو مبنی کیا گیا ہے: "الموطا هو الاصل الاول واللباب، وكتاب البخاری هو الاصل الثانی فی هذا الباب، وعليها بنی الجميع كمسلم والترمذی"۔ امام حدیث ذہبی کا بیان ہے کہ بلاشبہ موطا کا نفوس میں جو مقام اور دلوں میں جو عظمت ہے اس

کی برابری کوئی شے نہیں کر سکتی: "ان للموطا لوقعا في النفوس ومهابة فى القلوب لا یوازیها شئی" (عبدالحی لکھنوی، التعليق الممجد، ۱/ ۱۳-۱۴؛ سیر اعلام النبلاء، ۱۸/ ۲۰۱)۔

ہندوستان میں حضرت شاہ صاحبؒ کے علاوہ متعدد دوسرے علماء و محدثین اور اہل فکر و نظر نے موطا امام مالک کو سر فہرست رکھا ہے: مشہور اہل حدیث عالم نواب صدیق حسن خان بھوپالی (۱۲۴۸ھ / ۱۸۳۲ء-۱۳۰۸ھ / ۱۸۹۰ء) نے امام ابوزرعہ دمشقی (ابو عبدالرحمن بن عامر، م ۲۸۲ھ / ۸۹۵ء) کا قول نقل کیا ہے اور اس کی تائید کی ہے کہ موطا جیسا اعتماد و وثوق دوسری کتابوں پر نہیں ہے: "واین وثوق و اعتماد بر کتب دیگر نیست"۔ انھیں حافظ ابو زرعہ دمشقی کا ایک دوسرا قول ہے کہ اگر کوئی طلاق کی قسم کھالے کہ موطا کی تمام احادیث صحیح ہیں تو قسم توڑنے والا نہیں "لوحلف رجل بالطلاق على حديث مالك في الموطا انها صحاح لم يحنث" (اتحاف النبلاء، ۶۵؛ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، مقالہ "صدیق حسن خاں قنوجی؛ التعليق الممجد، ۱/ ۷؛ محدثین عظام، ۴۷-۴۸ وغیرہ؛ مقدمہ اوجز، ۱/ ۱۹-۲۱)۔

موطا کے نسخے

حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے نزدیک موطا کے تیس سے زیادہ نسخے تھے: "و نسخ موطا زیادہ از سی نسخہ است"۔ مزید فرماتے ہیں کہ شیخ ابن عبدالبر (م ۴۶۳ھ / ۱۰۷۰ء) نے اپنی دو کتابوں / شروح- تمہید اور استذکار- کی بنیاد بارہ نسخوں پر رکھی تھی جو سب سے زیادہ مشہور و صحیح تھے: "شیخ ابن عبدالبر کتاب تمہید و استذکار را بر دوازدہ نسخہ نہادہ کہ اشہر آن واقوی اند" (مصفی، ۱/ ۷؛ فواد سزگین، ۱/ ۳/ ۱۳۴-۱۳۵ وغیرہ؛ اردو دائرہ، مقالہ "ابن عبدالبر": یوسف بن عبداللہ؛ نسخہ فواد، ج، موطا کے بیس نسخے مشہور بتاتے ہیں اور بعض کے مطابق تیس ہیں:.....

"اونقل منه اصحاب اختلاف الموطات، نحو عشرين نسخة، وذكر بعضهم انها ثلاثون نسخة"۔ یہ قاضی عیاض کا بیان ہے۔ مختلف امامانِ حدیث کے پسندیدہ نسخوں کا بھی ذکر ہے جیسے امام احمد بن حنبل نے عبدالرحمن بن مہدی کی روایت کو ترجیح دی اور امام بخاری نے عبداللہ بن یوسف التنیسی کی

روایت کو...... زرقانی کے مطابق یہ سب اغلبی ہی ہے، موجودہ موطا کے نسخوں کی تعداد فواد میں چودہ ہے جن کی تفصیل دی ہے: نسخ الموطا کے عنوان کے تحت :ط- ھی[سات صفحات میں])۔

قاضی عیاض بن موسیٰ یحصبی (م ۵۴۴ھ / ۱۱۴۷ء) فرماتے ہیں کہ علماء و محدثین نے موطا امام مالک کے ساتھ جس قدر اعتنا کی ہے اتنی کسی اور کتاب کے ساتھ نہیں کی گئی۔ متقدمین علماء و محدثین سلف میں جن حضرات نے اس کی شرح کی ہے ان کے نام حافظ ابن عبدالبر نے اپنی شروح -التمہید اور الاستذکار- میں اور امام ابوالولید بن صفار نے "کتاب مرغب" (بقول فواد: الموعب) میں گنائے ہیں اور ایک "جمع کثیر" کے نام لئے ہیں اور تحریف کے بیان میں قاضی عیاض کی "مشارق" ایک عجیب و غریب کتاب ہے۔ بعض نے اس کے واسطے مسانید تصنیف کی ہیں، بعض نے اس کی منقطع روایات کو موصول بنانے کے لئے کتابیں لکھیں، بعض نے اس کے اسماء الرجال سے تعرض کیا اور خاص کتب تالیف کیں اس کے بعد کوئی ایسا زمانہ نہیں گذرا جب علماء کی ایک جماعت نے اس کی شرح و بیان اور اسناد و روایت کا کام نہ کیا ہو تا آنکہ اس فقیر نے اس کو بعض علماء مکہ سے مسلسل روایت کیا: "تا آنکہ فقیر روایت کردہ آں را از بعض اہل مکہ مسلسلا" یعنی سب کی قراءت یا سماعت کے ذریعہ اس کا سلسلہ اسناد امام مالک تک بلا انقطاع پہونچادیا۔ اس لحاظ سے امام مالک کے زمانے کی کتابوں میں اور کسی کتاب کو آج سماعت کے تسلسل کا شرف سوائے موطا امام کے حاصل نہیں ہے: "...... بقراءة الجميع او سماعه الى مالك بغير الانقطاع، وہیچ کتابی از کتب اہل عصر مالک امروز یافتہ نمی شود چہ جائے تسلسل سماع......" (حجة الله البالغة، ۱/ ۱۳۴: "......ولم يزل العلماء يخرجون احاديثه، ويذكرون متابعاته وشواهده، ويشرحون غريبه، ويضبطون مشكله ويبحثون عن فقه، ويفتشون عن رجاله الى غاية ليس بعدها غاية ......" نسخہ فواد، ذی-زکی، میں شروح الموطا، شرح غريبه، فی رجاله، مسنده، شواهده اور اختلافات الموطات کے تحت مختلف تالیفات کا ذکر کیا ہے)۔

موطا کی مقبولیت

"قبول اہل اسلام" کے سرنامے سے حضرت شاہؒ نے موطاامام مالک پر عمل در آمد کے مسئلہ سے بحث کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مالکی علماء کے عمل کا جہاں تک تعلق ہے تو خود حضرت امام کا اس پر عمل رہا تھا لہذا وہ مالکیہ کے لیے بھی کتاب عمل بن گئی۔ امام شافعی کے مذہب کی اصل اور ان کے اجتہاد کا محور موطاامام مالک ہے اگرچہ بعض مقامات پر انھوں نے تنقید بھی کی ہے اور روایات کی ترجیح کے باب میں اختلاف بھی کیا ہے: "واصلِ مذہب شافعی، وسر مشق اجتہاد او، موطامالک است، در بعض جاہا تعقب کردہ است و در ترجیح روایات اختلاف نمودہ است"۔ (مصفی، ۱/۸؛ رحمۃ اللہ الواسعہ، ۲/۱۹۹؛ یحییٰ مصمودی رحمہ اللہ نے جو موطا مالک کے راوی ہیں، کتاب میں مسائل مالک کا اضافہ کیا ہے جس سے کتاب بجائے حدیث کی کتاب کے فقہ مالکی کی کتاب ہو گئی ہے۔ خود شاہؒ نے ان کی جو دو شرحیں مسوّیٰ (عربی میں) اور مصفی (فارسی میں) لکھی ہیں، وہ تلخیص کے بعد لکھی ہیں یعنی مسائل مالک کو حذف کر دیا ہے۔ مولانا پالن پوری کا آخری بیان کہ شاہ صاحب نے مسائل مالک حذف کر دیے ہیں صحیح نہیں ہے۔ شاہ صاحب نے بہت سے مسائل مالک سے بحث کی ہے)۔

امام محمد کا تمام سرمایۂ مبسوط وغیرہ فقاہت موطا سے ماخوذ ہے کیونکہ انھوں نے امام ابو حنیفہ سے جتنے آثار کی روایت کی ہے وہ تمام مسائلِ فقہ کے لئے کافی نہیں ہیں۔ وہ اپنی موطا میں بہت سے مقامات پر فرماتے ہیں کہ یہی میں کہتا ہوں اور یہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے: "ومحمد را در مبسوط وغیر آں، سرمایۂ فقاہت موطاست، والا آثاریکہ از امام ابو حنیفہ روایت کردہ است جمیع مسائلِ فقہ را کفایت نمی کند۔ و در موطا بسیار جامیگوید: وبه اقول، وبه كان يقول ابو حنيفة" (مصفی، ۱/۸؛ نیز لکھنوی، مقدمہ، ۱/۱۲۸-۱۲۶)۔

شاہ صاحبؒ نے مسوّیٰ میں موطا اور دوسری کتبِ حدیث کے تعلق اور مذہبِ مالک سے مذاہبِ فقہ کے ارتباط کے بارے میں مختصراً وہی کہا ہے جو مصفی میں ہے۔ بس الفاظ و تعبیرات کا مختصر و معمولی فرق ہے کہ مسوّیٰ کی عبارت عربی میں ہے: "من نفسه علم

لامحالة ان الموطا عدة مذهب مالك واساسه، وعمدة مذهب الشافعی واحمد وراسه، و مصباح مذهب ابی حنیفة وصاحبیه ونبراسه، وهذه المذاهب بالنسبة للمؤطا کالشروح للمتون، وهو منها بمنزلة الدوحة للغصون......" (مسوّی بر مصفی، ۱/ ۸؛ نسخہ فواد، ج)۔

جہاں تک کتبِ ستہ کے مؤلفین کرام کے نزدیک موطا امام مالک کی مقبولیت کا سوال ہے تو وہ ایک مسلمہ حقیقت ہے۔امام بخاریؒ کا قولِ فیصل ہے کہ جب تک امام مالک سے متصل و مرفوع روایات واحادیث ملیں ان کی روایات چھوڑ کر دوسروں کی روایات نہ لی جائیں۔ سوائے ان روایات کے جن کا پایہ ان کے شروط تک نہیں پہونچتا تب روایاتِ مالک کو بطور شواہد لایا جائے۔امام بخاری نے بہت سے مقامات پر موطا کے آثار سے "اشارات و ایماءات" کے ذریعہ استشہاد کیا ہے اور استدلال بھی۔ "واما تلقی اصحاب کتبِ ستہ آنرا بقبول پس اظہر ازان است کہ گفتہ شود بخاری: تا وقتیکہ از مالک متصل مرفوع یابد عدول نمیکند از وے بروایتِ غیر وے، مگر آنکہ بشرطِ خود نیابد پس شواہد می آرد برائے او، در بسیار از مواضع آثارِ موطا را استشہاد میکند باشاراتِ حدیث وایماءاتِ آن"۔ (مصفی ۱/ ۸؛ مسوّی ۱/ ۹-۱۲؛ نسخہ فواد، نقدِ شفقیلی مذکورہ بالا)۔

موطا امام مالک اور صحیح بخاری میں ایک تکنیکی فرق ہے جس نے دونوں کے مقام و مرتبہ کو جدا کر دیا ہے۔امام مالکؒ مراسیل (مرسل روایات) کو دوسرے بعض اہم ترین مجتہدین اور محدثین جیسے امام ابو حنیفہؒ کی مانند قابلِ حجت مانتے ہیں اور ان کو صحیح حدیث کے درجے میں رکھتے ہیں۔ سند کا انقطاع ان کے نظامِ فکر میں علتِ قادحہ نہیں ہے۔دوسری طرف امام بخاریؒ بعض دوسرے ممتاز ترین محدثین و مجتہدین جیسے امام شافعی وغیرہ کی مانند مرسل روایات کو حجت نہیں مانتے اور سند کے انقطاع کو علتِ قادحہ قرار دیتے ہیں اور اتصالِ سند کو لازمی شرطِ صحتِ حدیث قرار دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ "متصل و مرفوع روایاتِ مالک" سے انحراف و گریز اور عدول واجتناب کو صحیح نہیں سمجھتے اور ان کو

سب سے بہتر احادیث تسلیم کرتے ہیں۔ مسئلہ مرسل و منقطع احادیث و روایات کا ہے کہ ان کے شواہد و متابعات کو لانا ضروری مانتے ہیں۔ امام شافعی کی بھی یہی شرط ہے مگر وہ حضرت سعید بن مسیب کی مراسیل کو حجت مانتے ہیں جیسا کہ شاہ ولی اللہؒ نے صراحت کی ہے اور شافعی اقوال و مسائل و فتاویٰ کی بنیادیں ان مراسیل پر استوار بھی ہیں۔ امام بخاری کی شرطِ اتصالِ سند بھی محدثین کرام کی تحقیقات سے پوری ہو جاتی ہے جنھوں نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ موطا کی تمام احادیث صحیح ہیں کیونکہ امام ابن عبدالبر، حافظ سیوطی اور متعدد دوسرے حفاظ حدیث نے واضح کیا ہے کہ موطا امام مالک کی کوئی حدیث مرسل یا منقطع نہیں ہے۔ اس کا منطقی نتیجہ یہ نکلا کہ موطا صحاح ہی پر مبنی ہے اور امام بخاری وغیرہ کی مبینہ علتِ قادحہ اس میں پائی ہی نہیں جاتی۔

ترتیب و استیعابِ موطا

تدوین حدیث کی مختصر تاریخ کے بیان میں شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے ایجاز و اختصار کا ایک شاندار نمونہ پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ صحابہ و تابعین کے زمانے میں علم کی تدوین کی رسم و روایت نہیں قائم ہو سکی تا آنکہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ (۹۹ھ / ۷۱۷ء- ۱۰۱ھ / ۷۲۰ء) خلیفہ ہوئے۔ انھوں نے اپنے زمانے کے فقہاء کو لکھا کہ آنحضرت ﷺ کے سنن اور حضرت عمرؓ کے آثار کو تحریر و نوشت کے ذریعہ مدون کر دیں۔ امام ابن شہاب زہری نے اس کا آغاز کیا لیکن بلا کسی ترتیب و تبویب کے۔ یعنی احادیث و آثار کو معروف ابواب کے لحاظ سے مرتب نہیں کیا۔ ان کے بعد تیسرے طبقہ کے اکابر علماء و محدثین نے تصنیف و تبویب سے اشتغال کیا چنانچہ ربیع بن صبیح (م ۱۶۰ھ / ۷۷۶ء) اور سعید بن عروبہ نے علم کا ایک حصہ مدون کر دیا۔ ان کے بعد امام مالک نے احکام کی تدوین کی اور تمام فقہ کے ابواب کے مطابق کلام فرمایا۔ اہل حجاز کے پاس جتنی مرفوع احادیث تھیں، ان کو

جمع کیا۔ اس کے بعد ان کی شرح مراسیل و بلاغات سے کی اور ان کے ساتھ ساتھ اقوالِ صحابہ اور فتاویٰ تابعین سے ان کی تعبیر کی (مصفی، ۱/۸: "......در عصر صحابہ و تابعین رسم تدوین علم نبوذہ است تا آنکہ عمر بن عبدالعزیز خلیفہ شد، وبعلمائے عصر خود نوشت کہ سنن آنحضرت ﷺ و آثار حضرت عمرؓ بنویسند۔ ابن شہاب ابتدائے آن کرد لیکن بغیر ترتیب و تبویب۔ بعد ازان کبار اہل طبقہ ثالثہ بتصنیف و تبویب مشغول شدند۔ پس ربیع بن صبیح و سعید بن عروبہ طرفے از علم تدوین کردند"۔ ایضاً، ا/۱۶۷، سعید بن ابی عروبہ مہران العدوی المصری -۷۰ھ/۶۸۹ء-۱۵۶ھ/۷۷۳ء: "وھو من اوائل من صنفوا فی الحدیث کتبا مبوبة"۔ جدید تحقیقات ثابت کرتی ہے کہ تدوین حدیث کی اولین رسم و روایت صحابہ کرام کے زمانے میں شروع ہو چکی تھی۔ موطا امام مالک سے قبل صحابہ کرام کے چھوٹے بڑے صحفِ حدیث پچاس کی تعداد میں تھے، کم از کم، جن کا سراغ مل سکا ہے۔ اس سے زیادہ کا بہر حال امکان ہے اور تابعین عظام اور ان کے بعد کے اہلِ علم نے ۲۶۷ سے زیادہ چھوٹی بڑی کتبِ حدیث مرتب و مدون کر دی تھیں اور وہ سب موطا سے قبل کی ہیں۔ شاہ صاحبؒ کا بیان عام تاریخی روایت پر مبنی ہے۔ ان کی تحقیق و تدوین پر استوار نہیں ہے اور اس تاریخی روایت / خبر واحد نے بڑی لاعلمی پھیلائی ہے)۔

دوسرے اہالیانِ عصر نے مختلف دیار و امصار میں علوم و فنون بالخصوص حدیث و فقہ کی تدوین اپنے اپنے انداز سے کی۔ ان میں ابن جریج (عبدالملک بن عبد العزیز بن جریج ۸۰ھ/۶۹۹ء-۱۵۰ھ/۷۶۷ء) نے مکہ مکرمہ میں، امام اوزاعی (ابو عمرو عبدالرحمٰن بن عمرو ۸۸ھ/۷۰۷ء-۱۵۷ھ/۷۷۴ء) نے شام میں، سفیان ثوری (ابو عبداللہ سفیان بن سعید الثوری الکوفی ۹۵ھ/۷۱۳ء-۱۶۱ھ/۷۷۸ء) نے کوفہ میں، حماد بن سلمہ (م ۱۲۰ھ/۷۳۸ء) نے بصرہ میں، ہشیم (۱۸۳ھ/۷۹۹ء) نے واسط میں، معمر (م ۱۵۴ھ/۷۷۱ء) نے یمن میں، ابو عبدالرحمٰن عبداللہ ابن مبارک حنظلی تمیمی (۱۱۸ھ/۷۳۶ء-۱۸۱ھ/۷۹۷ء) نے خراسان میں، جریر بن عبدالحمید (م ۱۸۸ھ/۸۰۴ء) نے یمن کے قریب رے میں تصانیف کی بنیادیں استوار کیں۔ دوسری صدی ہجری کے ختم کے قریب مسانید کی تصنیف ایک علمی دستور بن گئی، آنحضرت ﷺ کی احادیث کو آثار وغیرہ سے الگ کر کے منفرد

طور سے جمع کر کے کتابیں لکھی گئیں (مصفی،۱/۸:: فواد سزگین،۱/۱/۱۶۲:ابن جریج:وھو اول مکی رتب الاحادیث ترتیبا موضوعیا،ایضا۱/۳/۲۴۳:الاوزاعی:وھو من الاوائل الذین الفوا کتبا مبوبة فی"السنن"؛ الجرح و التعدیل لابن ابی حاتم۲/۲/۲۶۶،ایضا۱/۳/۲۴۷:...... ویعد سفیان الثوری اول من رتب الاحادیث ترتیبا موضوعیا فی الکوفة، التقدمة لابن ابی حاتم،۱۲۵-۱۲۶، ایضا۱/۳/۲۰: حماد: "یعد محدثا ضعیفا" ایضا: معمر،ایضا،۱/۱/۱۷۵: عبداللہ بن المبارک:وکان صاحب التصانیف العدیدة فی علوم الحدیث الشریف"ایضا: جریر بن عبدالحمید؛ مقدمہ اوجز،۱/۹-۱۱)۔

موطا کی احادیث

موطا امام مالکؒ کی احادیث کی تعداد پر علماء محققین کا اختلاف پایا جاتا ہے: کسی کے نزدیک کچھ اور کسی کے خیال میں کچھ۔ شاہ صاحبؒ نے لکھا ہے کہ ابتدا میں امام مالکؒ نے موطا میں دس ہزار احادیث جمع کی تھیں،اس کے بعد وہ روز بروز ان پر غور و فکر کرتے اور کم کرتے رہے اور آخر میں اس قدر باقی رہ گئیں: "وامام مالک در موطا قریب دہ ہزار حدیث جمع کردہ بود۔ بعد ازاں روز بروز نظر میکرد، وآنرا کم می ساخت، تا این قدر باقی ماند" (مصفی ۱/۸: مقدمہ اوجز، ۲۸ کے مطابق اب موطا میں صرف ۱۷۲۵ احادیث ہیں جن میں مسند و مرفوع ۶۰۰ ہیں اور مرسل ۲۲۲ ہیں، موقوف کی تعداد ۶۱۳ ہے اور اقوال و فتاویٰ تابعین ۲۸۵ ہیں: سعید احمد پالن پوری، ۲/۴۹۹: "کتاب میں مرفوع، موقوف، منقطع، معضل اور بلاغات سب مل کر ۱۸۲۶ روایات ہیں جن میں مرفوع روایات آدھی بھی نہیں ہیں"؛ نسخہ فواد: وقد وضع مالك الموطا علی نحو عشرة آلاف حدیث فلم یزل ینظر فیه فی کل سنة، یسقط منه حتی بقی ھذا" لیکن باقی احادیث کی کل تعداد نہیں لکھی)۔

آگے چل کر انھوں نے بعض علماء محققین کی عددی تحقیق کا ذکر کر کے موطا امام مالک کی روایات واحادیث کا تجزیہ پیش کیا ہے۔ امام ابو بکر ابہری کا خیال و بیان ہے کہ موطا میں جو کچھ آنحضرت ﷺ اور صحابہ و تابعین سے مروی روایات واحادیث موجود ہیں ان

کی تعداد ایک ہزار سات سو بیس (۱۷۲۰) ہے، ان میں سے مسند احادیث چھ سو ہیں، مراسیل دو سو بائیس ہیں اور موقوف چھ سو سولہ ہیں اور تابعین کے اقوال کی تعداد دو سو پچھتر ہے:

"ابو بکر ابہری گفتہ جملہ انچہ در موطا موجود است از آنحضرت ﷺ وصحابہ و تابعین ہزار و ہفت صد و بیست حدیث ست۔ مسند از انجملہ شش صد حدیث، و مرسل دو صد و بیست و دو، و موقوف شش صد و سیزدہ، واز قول تابعین دو صد و ہفتاد و پنج" (مصفی ۱/۹)۔

امام ابن حزم کا بیان ہے کہ میں نے موطا کی احادیث و روایات کو شمار کیا تو ان میں پانچ سو اور چند احادیث مسند، اور تین سو اور چند مرسل پائیں: "و ابن حزم گفتہ: شمار کردم انچہ در موطا است، پس یافتم از مسند پانصد و چند حدیث، و سی صد و چند مرسل" (مصفی، ۱/۹: "سی صد" میرے خیال میں سہ صد (یعنی تین سو) کی تصحیف ہے یا کتابت کی غلطی)۔

شاہ صاحب کو اس صورتِ حال نے غالباً پریشان خاطر کیا اور انھوں نے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال (اللہ ہی حقیقت حال کو زیادہ جانتا ہے) کہنے پر اکتفا کیا اور مصفی میں کم از کم احادیث موطا کی تعداد کے بارے میں اپنی تحقیق پیش کرنے سے گریز کیا۔ البتہ اپنی شرح موطا۔ مصفی۔ میں اپنا طریق کار واضح کیا کہ کتبِ فقہ کے مطابق احادیثِ موطا کو مرتب کیا ہے جیساکہ ناظرین دیکھیں گے اس کے بعد انھوں نے سعدون کے قصیدے کو جو موطا کی تعریف میں ہے انتہائی لطیف کلام کہہ کر مع ترجمہ فارسی نقل کیا ہے (مصفی ۱/۹-۱۰)۔

مراسیل سے بحث

محدثین کرام اور فقہائے عظام نے مرسل احادیث کے تحت ہونے پر کافی بحث و تمحیص کی ہے۔ اس پر سب سے اہم بحث یہ ہے کہ وہ قابلِ حجت ہیں یا نہیں؟ بعض طبقات کے نزدیک حجت ہیں اور بعض کے نزدیک حجت نہیں ہیں۔ ایک طبقہ ان مراسیل کے حجت ہونے کے لئے شرائط عائد کرتا ہے۔ ایک اور طبقہ کے نزدیک مراسیلِ صحابہ بہر حال حجت ہیں۔ شاہ صاحب نے اس موضوع پر مختلف احادیث و مباحث کے حوالے سے بحث کی ہے

اور وہ متعدد مقامات پر ان کی حجت کے دلائل بھی بیان کرتے ہیں۔

کتاب البیوع کے ایک باب میں کہ گوشت کی جانور کے عوض بیع میں وہ حضرت سعید بن مسیبؒ کی ایک حدیث مرسل بیان کرتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ نے ایسی خرید و فروخت سے منع فرمایا تھا۔ شاہ صاحب حدیث مرسل پر بحث فرماتے ہیں کہ ہر چند وہ مرسل ہے لیکن صحابہ کے عمل کے سبب وہ قوت پا گئی ہے لہذا اس پر عمل واجب ہو گیا ہے اسی بنا پر امام شافعی ابن مسیب کے مرسلات کو دوسری متصل احادیث کے ہم پلہ و ہم وزن شمار کرتے ہیں:

"والیه ذهب الشافعی بحدیث ابن المسیب۔ وآن حدیث ہر چند مرسل است لیکن چوں بعمل صحابہ قوت یافت عمل بداں واجب گشت ولهذا شافعی مرسلات ابن المسیب را با متصلات دیگراں هموزن میشمارد" (۱/۳۵۱؛ مسوی میں بھی یہی بات کہی ہے: ...... و حدیث ابن المسیب، وان کان مرسلا لکنه یتقوی بعمل الصحابة واستحسن الشافعی مرسل ابن المسیب...... ؛ معجم، ۳۲۶-۳۳۱؛ بحث بر مرسل)۔

موطا کی جدید عہد میں معنویت

حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا ایک مخصوص نظریہ یہ ہے کہ موجودہ دور اور جدید زمانے میں موطا ہی اجتہاد کا دروازہ کھول سکتی ہے اور دلچسپ بلکہ اہم تر نکتہ ایک اور ہے۔ ان کا نظریہ ہے کہ اس اشارۂ غیبی کے متعدد برگ و شاخ میں سے ایک ہے جس نے ان کو اختلاف فقہاء دور کرنے کے باب میں موطا کے مطالعہ اور نقد و نظر کی طرف رہنمائی کی تھی۔ وہ طریق اجتہاد و فقہ دونوں کے کھولنے کی بات کرتے ہیں اور تفصیل سے اپنا یہ نظریہ پیش کرتے ہیں اور نہ صرف مصفی میں بلکہ حجة الله البالغة وغیرہ دوسری کتب و رسائل میں بھی اس کو بصراحت یا مضمر انداز سے بیان فرماتے ہیں۔

مصفی میں رقم طراز ہیں کہ اس کی شاخ و برگ میں سے ایک یہ ہے کہ یقین سے

معلوم ہو گیا ہے کہ اجتہاد و فقہ کا طریق یعنی تفصیلی دلائل کی بناپر احکام شرعیہ کی معرفت کا راستہ آج کل مسدود ہے، سوائے ایک راستے کے اور وہ یہ ہے کہ موطا امام مالک کو پیش نظر رکھا جائے اور اس کی مرسل روایات کو موصول ثابت کیا جائے اور صحابہ و تابعین کے اقوال کے ماخذ کو پہچانا جائے اور مجتہدانہ نظر اختیار کی جائے جس کے ذریعہ الفاظ کے مفہوم کی تحدید کی جاتی ہے اور دلائل میں تطبیق دی جاتی ہے اور رکن و شرط و ادب کو واضح کیا جاتا ہے اور قواعدِ کلیہ جامعہ مانعہ کو نکالا جاتا ہے اور احکام کے علل کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور علتوں کے مطابق احکام کی تعمیم و تخصیص کی جاتی ہے اور اسی طرح کے دوسرے کام کئے جاتے ہیں۔ امام شافعی وغیرہ کے تعقبات و تنقیدات کو بھی پیش رکھنا ضروری ہے اور اس کے بعد احکام الٰہی جاننے کی کوشش کرے اور ان مسائل پر دلائل کی دلالت کے ذریعہ یقین یا غالب رائے قائم کرے:

"وازان شاخ و برگ یکے آنست کہ بیقین معلوم شد کہ طریق جہاد و فقہ بمعنی معرفۃ احکام شرعیہ از ادلہ تفصیلیہ امروز مسدود است الا از یک وجہ کہ موطا را پیش نہ گیرد، و وصل مرسل آن، و ماخذِ اقوالِ صحابہ و تابعین بشناسد و نظر مجتہدانہ کہ تحدیدِ مفہومِ الفاظ، و تطبیق دلائل و تبیینِ رکن و شرط و ادب، و تخلص بقواعدِ کلیہ جامعہ مانعہ، و معرفتِ عللِ احکام، تعمیم و تخصیصِ احکام برحسبِ علل و مانندِ آنست اختیار کند، و تعقباتِ شافعی وغیر آن در نظر دارد، و بعد ازان جہد کند بعلم احکامِ الٰہی و یقین یا غالب رائے حاصل کند بدلالتِ دلائل بر آن مسائل....." (مصفی، ۱/۱۰-۱۱)۔

شاہ صاحبؒ آگے تفصیل بیان فرماتے ہیں کہ اجتہاد ہر زمانے میں فرضِ کفایہ رہا ہے۔ یہاں اجتہاد سے مراد مستقل اجتہاد نہیں ہے جیسے امام شافعی کا اجتہاد تھا کہ وہ رجال / راویوں کے جرح و تعدیل یا لغت یا ان جیسے دوسرے علوم کی معرفت میں کسی دوسرے کے محتاج نہ تھے اور اسی طرح مجتہدانہ روایت میں بھی کسی غیر کی رہنمائی وارشاد کے حاجتمند نہ تھے، وہ ادلہ تفصیلیہ کے ذریعہ اور مجتہدانہ تفریع و ترتیب کے واسطہ سے بھی

احکامِ شرعیہ کی معرفت رکھتے تھے اگرچہ وہ صاحبِ مذہب کی رہنمائی میں بھی تھے۔ یہاں میری مراد یہ ہے کہ پیش آنے والے مسائل کی تعداد ان گنت ہے اور ان میں احکامِ الٰہی کی معرفت واجب ہے اور جو کچھ مدون و مسطور ہو چکا ہے وہ ناکافی ہے اور اس میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے کہ دلائل کی طرف رجوع کئے بغیر اختلاف کا حل نہیں نکل سکتا اور مجتہدین تک پہونچنے کے تمام راستے بھی بند ہو چکے ہیں لہذا اجتہاد کے قواعد پر اس کو پیش کئے بغیر معاملہ درست نہیں ہو سکتا۔

ہم نے جو یہ کہا کہ آج اجتہاد کا راستہ مسدود ہے سوائے اس جہت کے تو اس سبب سے کہا ہے کہ تمام احکام کے لئے صرف احادیث کافی نہیں ہیں لہذا ضروری ہے کہ آثارِ صحابہ و تابعین کو بھی پیش نظر رکھا جائے۔ ہم نے تمام کتابوں کا معاینہ کیا اور سوائے موطا کے اور کوئی کتاب ایسی نہیں پائی جس میں ہر طبقہ کی مجتہدانہ نظر کا اہتمام کیا گیا ہو اور وہ کتاب مخدوم بھی ہو اور یہ معاملہ کسی دلیل کا محتاج نہیں ہے کیونکہ کتبِ ماثورہ اصولِ شرع تو ہیں اور ان کی معرِفت ضروری ہے مگر اسی کے ساتھ مجتہدانہ نظر اور ان پر کلامِ علماء کی شناخت بھی ضروری ہے۔ ہمارے زمانے کے سادہ لوح علماء اس طرف سے بالکل غافل ہیں۔ ان کی مثال اس اونٹنی کی سی ہے جس کی ناک میں نکیل پڑی ہے اور چلے جا رہے ہیں مگر یہ نہیں جانتے کہ کدھر اور کہاں جا رہے ہیں۔ ان کا کاروبار ہی دوسرا ہے اور ان کو ان معاملات کے فہم کا مکلف نہیں بنایا جا سکتا۔

"و آنکہ گفتیم اجتہاد در ہر عصر فرض ست بجہتِ آنست کہ مسائلِ کثیرۃ الوقوع غیر محصور ند، و معرفتِ احکامِ الٰہی در آنہا واجب و آنچہ مسطور مدون شدہ است غیر کافی، و در آنہا اختلاف بسیار کہ بدونِ رجوع بادلہ حلِ اختلاف آں نتواں کرد۔ و طرق آن تا مجتہدین غالباً منقطع، پس بغیر عرض بر قواعدِ اجتہاد راست نیامد۔ و آنکہ گفتیم کہ امروز طرقِ اجتہاد مسدود ست الا ازیں جہت بسببِ آنست کہ صرفِ احادیث جمیع احکام را کفایت نمیکند، لابد است از آثارِ صحابہ و تابعین، و حالا ہیچ کتابی کہ مخدوم باشد و نظر مجتہدانہ در آن

کردہ باشد طبقہ بعد طبقہ غیر موطا نیست، واین امر محتاج بدلیل نیست کسیکہ کتب ماثورہ کہ اصولِ شرع اند شناختہ باشد و نظر مجتہدانہ و تکلم علماء دراں دانستہ باشد، وسادہ لوحانِ زمان ماکہ ازین جانب بکلی معرض اند الخ"(مصفی،۱/۱۱)۔

شرحِ موطا میں طریقِ شاہ

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ان امور کا ملاحظہ کرنے کے شوق نے پہلے موطا کی روایت پر ابھارا، پھر اس کے درس و تدریس پر، پھر اس کی شرح کا شوق پیدا کیا۔اس کے بعد شاہ صاحبؒ نے ان تمام امور کا ذکر کیا ہے جن کو انھوں نے اپنی شرح میں سامنے رکھا ہے ان کو ترتیب وار الگ الگ بیان کیا جاتا ہے تاکہ ان کے "الہامی کام" کا صحیح جائزہ لیا جاسکے اور اس کی صحیح قدر و منزلت متعین کی جاسکے:

۱-فقہ کی کتابوں کی ترتیب کے مطابق اپنی شرح میں بھی فقہی مسائل کی ترتیب و تبویب کی ہے: "ودر شرح ترتیب و تبویبِ مسائلِ فقہیہ برحسبِ ترتیبِ کتبِ فقہ"-مصفی، ۱/۱۱؛ "ان ارتب احادیثه لیسهل تناوله واترجم لکل حدیث بما استنبط منه جماهیر العلماء"-مسوی،۱/۲۰۔

۲-ہر باب میں متعلقہ آیاتِ کریمہ کو بیان کیا ہے: "وذکرِ آیاتِ متعلقہ بہر باب" مصفی؛ واضم الی ذلك من القرآن العظیم لا بد للفقیه من حفظه ومن تفسیره ما لابد له من معرفته-مسوی۔

۳-موطا کی غریب تعبیرات والفاظ کی شرح کی ہے "وشرحِ غریب"-مصفی؛ "وابین ما مست الیه الحاجة فی معانیه اللغویة من شرح غریب وضبط مشکل" -مسوی۔

۴-ہر حدیث کا فارسی میں ترجمہ بھی دیا ہے: "وترجمہ ہر حدیثی"-مصفی۔

۵- ہر مسئلہ میں فقہاء کا جو اختلاف پیدا ہوا ہے اس کو بیان کیا ہے: "وبیانِ اختلافِ فقہاء در ہر مسئلہ بوجود آمد"- مصفی؛ "......او معانیہ الفقھیة- مسوی۔

۶- نصوص میں وارد ہونے والے الفاظ کی تحدید کی ہے: "و تحدیدِ الفاظِ واردہ در نصوص"- مصفی۔

۷- ہر حکم کی علت کا استخراج کیا ہے: "واستخراجِ علتِ ہر حکمی- مصفی؛ "من بیان علة الحکم واقسامه و تاویل الاحادیث عند الفریقین و نحو ذلك"- مسوی۔

۸- ان کے ذریعہ قواعدِ کلیہ جامعہ مانعہ کا پتہ لگایا ہے: "و تخلص بواسطہ آن بقواعدِ کلیہ جامعہ مانعہ"- مصفی۔

۹- امام شافعی وغیرہ کے تعقب (نقد) کا ذکر کیا ہے کہ وہ اجتہاد کے گہرے اسرار پر مبنی ہیں: "و تعقبِ شافعی وغیر آں کہ غوامضِ اسرارِ اجتہاد است ذکر کردہ شد"- مصفی؛ و ابین ما تعقب به الائمة علی مالك باشارة لطیفة حیث کان التعقب بحدیث صریح صحیح"- مسوی۔

۱۰- مرسل حدیث و روایت کو موصول بنایا ہے: "ووصلِ مرسل"- مصفی؛ ولم اتعرض لذکر من اخرج الحدیث من اصحاب الاصول الستة الا فی مواضع یسیرة لان العلماء قد فرغوا عنه واغنونا عنه علما منی بان مسند الدرامی انما صنف لاسناد احادیث الموطا وفیه الکفایة لمن اکتفی"- مسوی۔

۱۱- صحابہ و تابعین کے اقوال کے مآخذ جو علومِ محدثین کے گہرے اسرار (غوامض) ہیں، کو بھی بیان کیا ہے "وماخذِ اقوالِ صحابہ و تابعین کہ از غوامضِ علومِ محدثین است نیز ذکر کردہ شد"...... مصفی؛ اگر اہلِ زمانہ ان غوامض کو نہ سمجھ سکیں اور ان کو غنیمت نہ سمجھیں تو گلہ نہیں کہ وہ مجتہدین کے غوامض اور محدثین کے غوامض دونوں سے غافل بلکہ نابلد ہیں - مصفی ۱/۱۱۔

مسوی میں یہ بھی بیان کیا ہے کہ ہر باب میں شافعی اور حنفی مذہب کے بیان کو

بھی اہمیت دی ہے کیونکہ آج وہی دونوں عظیم گروہ ہیں اور انھیں پر امت کی اکثریت بنی ہے اور دینی فنون میں بھی وہی اصل مصنفین ہیں اور قائدین واماماِن امت بھی۔ ان دونوں کے سوا دوسرے مذاہب سے میں نے تعرض نہیں کیا ہے تاکہ قارئین کتاب کو سہولت ہو اور اس باب میں صرف اہم ترین نکات پر توجہ مبذول رکھی جائے سوائے چند مقامات کے جہاں عمدہ نکات ملتے ہیں: "واذکر فی کل باب مذهب الشافعية والحنفية اذ هما الفئتان العظيمتان اليوم، وهم اكثر الامة، وهم المصنفون فی اكثر الفنون الدينية، وهم القادة الائمة، ولم اتعرض لمذهب غيرهما تسهيلا علی حاملی الکتاب ورغبة فيما هو الاهم فی الباب الا فی مواضع لنكت ......"۔مسوی،۱/ ۱۲-۱۳۔

شاہ صاحبؒ نے مسوی میں بعض اور تصریحات بھی اپنے طریق شرح کے بارے میں کی ہیں جو مصفی کے مقدمہ میں نہیں ہے۔ اپنی کتاب کی جامعیت کے بارے میں رقم طراز ہیں کہ اللہ تعالی کے فضل وکرم سے مجھے امید ہے کہ میری کتاب احکام کے پانچ اقسام کی جامع ہوگی جو اصل و عماد (ستون) ہیں اور ان لوگوں کے لئے ہیں جو بزرگوں کے طریقوں پر چلنا پسند کرتے ہیں۔ ان میں نصوصِ کتاب، ہر باب میں مستفیض یا قوی احادیث جو اصول سے مروی ہیں، جمہور صحابہ وتابعین کے اجماع و اتفاق، امام مالک کے منفرد استنباطات جن کی پیروی اور متابعت فقہاء محدثین کی مختلف جماعات نے کی ہے، شامل ہیں:

"......وارجو من فضل الله ورحمته ان يكون هذا الكتاب جامعاً لخمسة انواع من الاحكام هی العمدة لمن اراد ان ينهج مناهج الكرام :ما اخذ من نصوص الكتاب،وما اثبته الاحاديث المستفيضة او القوية المروية من الاصول فی كل باب، وما اتفق عليه جمهور الصحابة والتابعين، وما استنبطه مالك وتابعه جماعات من الفقهاء المحدثين......"(مسوی۱/۱۶-۱۸)۔

حضرت شارحؒ نے ایک اہم طریق تحقیق کا ذکر بھی کیا ہے۔ اس کے مطابق حال کے تقاضوں کے مطابق دو بابوں میں ایک ہی حدیث کو بیان کیا ہے اور اس سلسلہ میں

حضرات ائمہ کی معتبر شروط کی پوری پوری رعائت کی ہے اور بعض ابواب میں ایک ہی حدیث کو دو بار بیان کیا ہے۔ اگر وہ دو اسنادوں کے ساتھ آئی ہے تو ان دونوں کے ساتھ، ورنہ ایک مقام پر اس کی سند تو بیان کر دی ہے اور دوسری جگہ یہ کہا ہے کہ امام مالک نے اپنی اسناد سے یہ کہا ہے..... "وقد اقتضی الحال فی بعض المواضع ان افرق الحدیث فی بابین، فراعیت فی ذلک شرطه المعتبر عند اهله؛ وفی بعضها ان اذکر حدیثا واحدا مرتین، فان کان باسنادین فبهما، والا سقت الاسناد فی موضع، وقلت فی الموضع الآخر: قال ملك باسناده کذا وکذا....." (مسویٰ ۱/۱۸)۔

مسویٰ میں طریق شاہ سے متعلق آخری بات یہ ہے کہ انھوں نے اس نسخہ میں موطا کی تمام احادیث و آثار کا استیعاب کیا ہے اور اس کا بھی استیعاب کیا ہے جس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں کہ سنت یہ ہے یا جو ان کا استنباط ہے اور یہ سب یحییٰ ابن یحییٰ کی روایت کے مطابق ہے۔ اس کے بعد حضرت شاہ نے اپنی سند موطا دی ہے جو شیخ محمد وفد اللہ مکی مالکی سے شروع ہو کر امام مصمودی کے واسطے سے امام مالک تک پہونچتی ہے۔ مصفی میں موطا کی سند شاہ تو یکساں ہے اور عربی میں ہے مگر تین نکات مذکورہ نہیں ہیں: "وقد استوعبت احادیث الموطا وآثاره فی هذه النسخة، وما کان من قوله من السنة کذا وکذا او کان استنباط بروایة یحییٰ بن یحییٰ، اخبرنا بجمیع ما فی الموطا روایة یحییٰ بن یحییٰ المصمودی.....الشیخ محمد وفد الله المکی المالکی.....عن امام دار الهجرة مالك بن انس" (مسویٰ ۱/۱۸-۲۱)۔

فقہِ امام مالک کی بنیادیں

حضرت شاہ صاحب نے ایک اہم بحث یہ اٹھائی ہے کہ امام مالکؒ کی فقہ کی بنیاد کیا ہے اور کون کون سے اس کے ارکان ہیں؟ اس بحث کو سمجھے بغیر نہ تو امام مالک کی فقہ کو صحیح

طور سے سمجھا جا سکتا ہے اور نہ ہی بعض دوسرے مسائل کو، بالخصوص موطا کی قدر و منزلت اور جدید دور میں اس کے اساسِ اجتہاد ہونے کی بات تو بالکل سمجھ میں نہیں آ سکتی۔ اس میں نہ صرف امام مالکؒ کے طریق کار کا ذکر ہے بلکہ اسلامی قانون سازی کے لئے ہر دور میں اجتہاد کرنے کے اصول و قواعد کا بیان بھی پایا جاتا ہے۔ اسی سے حضرت شاہ کے کمالِ فہم، فقیہانہ بصیرت، امت میں اتحاد و اتفاق پیدا کرنے کے علاوہ موطا امام مالک پر ان کے کام کی صحیح قدر و قیمت متعین کی جا سکتی ہے۔

۱۔حدیث نبوی

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ نے اپنی فقہ کی بنا آنحضرت ﷺ کی حدیث پر استوار کی تھی، خواہ وہ مسند و مرفوع روایات ہوں یا ثقہ راویوں کی مراسیل۔ دوسری بنیاد یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے قضایا و احکام پر اس کو استوار کیا، تیسری بنیاد یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے عمل و فتاویٰ کو پیش نظر رکھا، چوتھے تمام صحابہ کے فتاویٰ کو بھی مد نظر رکھا، پانچویں مدینہ منورہ کے فقہاءِ کرام کے فتاویٰ کو بھی بنیاد بنایا۔ ان میں حضرات سعید بن مسیّب (م ۹۴ھ / ۷۱۲ء) عروہ بن زبیر (م ۹۴ھ / ۷۱۲ء)، قاسم ابن محمد بن ابی بکر صدیق (م ۱۰۲ھ / ۷۲۰ء)، سلیمان بن یسار (۱۰۷ھ / ۷۲۵ء)، سالم بن عبداللہ بن عمر (م ۱۰۶ھ / ۷۲۴ء)، ابو سلمہ (بن عبدالرحمٰن بن عوف زہری، م ۹۴ھ / ۷۱۲ء)، ابو بکر بن عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشام (م ۹۴ھ / ۷۱۲ء) ابو بکر محمد بن عمرو بن حزم (م ۱۲۰ھ / ۷۳۸ء) اور خلیفہ عمر بن العزیز اور ان جیسے دوسرے حضرات و رجال شامل ہیں اور وہ سب اساطین علم و فقہ ہیں۔

"باید دانست کہ امام بنائے فقہ بر حدیثِ آنحضرت ﷺ نہادہ است کہ مسند باشد یا مرسلِ ثقات؛ بعد ازاں بر قضایائے حضرت عمر، و بعد ازاں بر فتویٰ ابن عمر و عملِ او، بعد ازاں بر فتاویٰ سائر صحابہ و فقہائے مدینہ کہ سعید بن المسیب و عروہ بن الزبیر و قاسم، و سالم، و سلیمٰن بن یسار، و ابو سلمہ، و ابو بکر بن عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشام، و ابو بکر بن عمرو بن

الحزمؒ، و عمر بن عبدالعزیز و مانند ایشاںست (مصفی، ۱/ ۱۱)۔

۲- قضایائے عمرؓ

شاہ صاحبؒ نے اس کے بعد تمام ارکان اور بنیادوں کی تفصیل پیش کی ہے۔ سب سے پہلے وہ حضرت عمرؓ کے قضایا کے بارے میں لکھتے ہیں اور ان کے وجوہ و اسباب سے بحث کرتے ہیں۔ ان کی بنا صحیح احادیثِ نبوی پر رکھی گئی ہے جو حضرت عمرؓ کے مناقب و فضائل میں مذکور ہیں۔ اول یہ کہ اکثر معاملات میں ان کی رائے وحیِ کتاب کے موافق ہوا کرتی تھی: ''از جہت آنست کہ رائے ایشان، موافقِ وحیِ کتاب بود غالبًا''۔

دوم آنحضرت ﷺ نے اپنے ایک رویائے صادقہ کے بارے میں خبر دی کہ آپ ﷺ نے دودھ نوش فرمایا اور بقیہ حضرت عمرؓ کو دے دیا اور اس کی تعبیر فرمائی کہ اس سے علم مراد ہے۔

سوم ایک اور رویا صالحہ میں حضرت عمرؓ کے جسم پر لمبی قمیص دیکھی اور اس کی تعبیر بھی علم بتائی۔

چہارم یہ کہ حضرت عمرؓ کے قضایا (فیصلوں) پر صحابہ کرام کا اجماع تھا: ''قضایائے عمر مجمع علیہ صحابہ می شدند'' (مصفی ۱/ ۱۱-۱۲؛ برائے بحث تفصیل خاکسار کی کتاب ''وحی حدیث''، باب رویائے صادقہ کے ذریعہ وحی حدیث، ۶۴-۱۳۲ بالخصوص ۷۶-۸۰)۔

عملِ ابن عمرؓ

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے عمل و آثار سے بحث میں حضرت شاہؒ نے متعدد وجوہ و دلائل کا ذکر کیا ہے۔

۱- حضرت امام مالکؒ نے حضرت ابن عمرؓ کے عمل کو اس سبب سے اختیار کیا کہ حدیث و سنتِ نبوی کے باب میں تمام صحابہ کرام نے ان کی استقامت و فوقیت کی گواہی دی

ہے:

-ان میں سے ایک حضرت حذیفہؓ کا قول ہے کہ رسول اکرم ﷺ کی وفات کے دن سے ہی ہم میں سوائے حضرات عمر بن الخطاب اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے کوئی دوسرا آپ ﷺ کے کامل طریقہ پر باقی نہیں رہا (یعنی سب میں کچھ نہ کچھ تبدیلی آئی سوائے ان دونوں کے)۔

-امام زہری کا بیان ہے، بلکہ قول فیصل کہ حضرت ابن عمرؓ کی رائے سے نہ عدول کرو کیونکہ وہ رسول اکرم ﷺ کے بعد ساٹھ سال تک سنت پر قائم رہے اور ان سے رسول اکرم ﷺ یا آپ ﷺ کے صحابہ کا کوئی معاملہ بھی مخفی نہیں رہا تھا۔

-حضرت عائشہؓ فرمایا کرتی تھیں کہ عبداللہ بن عمرؓ سے زیادہ اولین معاملہ (الامر الاول) کو سب سے زیادہ پکڑنے والا کسی اور کو نہیں دیکھا۔ حضرت شاہؒ نے "الامر الاول" سے مراد سنت نبوی لی ہے۔

-حضرت محمد بن حنفیہ (م ۷۳ھ / ۶۹۲ء عمر ۶۵ سال) کہتے تھے کہ حضرت ابن عمر اس امت کے بہترین شخص ہیں: "کان ابن عمر خیر هذه الامة"۔

-حضرت سعید بن جبیر (۴۵ھ / ۶۶۵ء-۹۵ھ / ۷۱۴ء) کا بیان ہے کہ میں نے حضرات ابن عمرؓ، ابو ہریرہؓ اور ابو سعیدؓ وغیرہ کو دیکھا ہے۔ لوگوں کا خیال تھا کہ حضرت ابن عمرؓ کے سوا کوئی دوسرا اس حال پر باقی نہیں رہا جس پر رسول اکرم ﷺ نے امت کو چھوڑا تھا۔ (فواد سزگین، ۱/۱/۶۹: ابو عبداللہ سعید بن جبیر الاسدی الکوفی)۔

-حضرت جابرؓ فرماتے تھے کہ جب تم کو ان اصحاب محمد ﷺ کو دیکھنا پسند آئے جو تغیر و تبدل کا شکار نہیں بنے تو عبداللہ بن عمرؓ کو دیکھو، ہم میں سے کوئی دوسرا ایسا نہیں جو کچھ نہ کچھ بدل نہ گیا ہو۔

-حضرت ابو جعفرؒ (م ۱۲۷ھ / ۷۴۴ء) کا مشاہدہ و بیان ہے کہ اصحاب رسول اللہ ﷺ میں جو بھی آپ ﷺ کی حدیث سنتا تھا ان میں حضرت ابن عمرؓ سے زیادہ کوئی

دو سرا کمی بیشی کرنے سے احتیاط کرنے والا نہیں تھا۔

- حضرت نافع (م ۱۱۷ھ / ۷۳۵ء) کا بیان ہے کہ تم حضرت ابن عمرؓ کو رسول اکرم ﷺ کے آثار کی پیروی کرتے دیکھتے تو کہتے کہ یہ شخص بلاشبہ پاگل ہے۔

- حضرت جعفر بن محمد (۸۰ھ / ۶۹۹ء - ۱۴۸ھ / ۷۶۵ء) نے اپنے دادا حضرت علی بن حسین (زین العابدین) کا مقولہ نقل کیا ہے کہ ابن عمرؓ قوم میں زاہد ترین تھے اور رائے کے لحاظ سے صائب ترین (فواد سزکین، ۱/ ۳/ ۲۶۷: ابو عبد اللہ جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علی زین العابدین)۔

- حضرت ابن عمرؓ کی ایک صفت ان کی استقامت اور عدم مداخلت کی حکمت تھی۔ وہ حضرت علی مرتضیٰؓ کی خدمت میں گئے اور اس شرط پر بیعت کی کہ وہ کسی مسلمان سے قتال و جنگ نہیں کریں گے اور حضرت مرتضیٰؓ نے اس بات / شرط پر اپنی رضا کا اظہار فرمایا۔ اسی بنا پر حضرت ابن عمرؓ نے حضرت علیؓ کے محاربات سے گریز اختیار کیا تھا۔ حضرت نافع کی روایت ہے کہ حضرت ابن عمرؓ خانہ کعبہ میں داخل ہوئے اور سجدہ ریز ہو گئے جس میں ان کو فرماتے ہوئے سنا: "پروردگار! تو خوب جانتا ہے کہ دنیا کے باب میں قریش کی مزاحمت سے مجھے سوائے تیرے خوف کے اور کوئی چیز نہیں روکتی"۔

حضرت شاہ صاحب نے ان تمام آثار کے لئے مستدرک حاکم کا حوالہ دیا ہے کہ اس میں وہ سب مذکور ہیں (مصفی، ۱/ ۱۲-۱۳)۔

تابعین مدینہ کے اقوال

حضرت شاہ نے امام مالک کے مدینہ منورہ کے علماء بالخصوص تابعی علماء کے اقوال اختیار کرنے سے اس کے بعد بحث کی ہے جس کے اہم نکات درج ذیل ہیں:

۱- مدینہ "زوج بلاد و دل امصار" تھا اور زمانہ بہ زمانہ علماء وہاں جاتے تھے اور اپنے

آراء و افکار اہل مدینہ کے سامنے پیش کرتے تھے کیونکہ اہل علم مدینہ کے علوم و فنون منقح و مدلل تھے اور اس طرح دوسرے مقامات کے علوم کی تنقیح نہیں ہوئی تھی۔ امام مالک کے تمام مشائخ مدینہ کے علماء ہی تھے سوائے چھ بزرگوں کے اور وہ تھے:

۱۔ ابوالزبیر محمد بن مسلم بن تدرس اسدی (م ۱۲۶ھ / ۷۴۳ء، مکہ)۔

۲۔ ۳۔ حمید الطویل بن ابی حمید ابو عبیدہ خزاعی بصری (۶۸ھ / ۶۸۷ء۔ ۱۴۲ھ / ۷۵۹ء)۔

اور ایوب سختیانی بن ابی تمیمہ کیسان (۶۶ھ / ۶۸۵ء۔ ۱۳۱ھ / ۷۴۸ء، بصرہ)۔

۴۔ عطاء بن عبداللہ (خراسان) (م ۱۳۵ھ / ۷۵۲ء)۔

۵۔ عبدالکریم (جزیرہ) (بن مالک الجزری الجہرانی، م ۱۲۷ھ / ۷۴۴ء)

۶۔ ابراہیم بن ابی عبلہ (شام) (شہر بن یقظان عقیلی مقدسی، م ۱۵۲ھ / ۷۶۹ء)۔

(فواد سزگین، ۱/۱/۵۸: ابوالزبیر، ۱۶۰: ایوب السختیانی، ۱۶۳: احمد الطویل: ابن عبدالبر، التمہید، دس جلدیں، ۱/۱۵۱-۳۵۲ (فھرس شیوخ مالك) میں ۱۰۲ کا ذکر ہے، نیز کشف المغطا کے تراجم)۔

اس کے بعد شاہ صاحبؒ نے اس امر پر بحث کی ہے کہ امام مالکؒ نے رسول اکرم ﷺ سے آپ ﷺ کی زیادہ تر احادیث حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ان کے شاگرد و غلام حضرت نافع سے براہ راست روایت کی ہیں۔

۲۔ کبھی کبھی حضرت ابن عمرؓ اپنے والد حضرت عمر فاروقؓ کے واسطہ و سند سے رسول اکرم ﷺ روایت کرتے ہیں۔

۳۔ رسول اکرم ﷺ سے حضرت عائشہؓ کی مرویات کو حضرت امام نے زیادہ تر امام زہری کے واسطہ سے حضرت عروہ سے لی ہیں۔

۴۔ اور کبھی ان کی سند یہ ہوتی ہے: هشام بن عروة عن عروة عن عائشة۔

۵۔ اور کبھی ان کی سند یہ ہوتی ہے: عن عبدالرحمن بن القاسم عن ابيه عن عائشة۔

۶۔ اور کبھی ان کی سند یہ ہوتی ہے: عن يحيىٰ بن سعيد عن عمر عن عائشة۔

۷-اور کبھی ان کی سند یہ ہوتی ہے: عن ابی الرجال عن امه عمرة عن عائشة۔

حدیثِ ابی ہریرہ عن رسولِ اکرم ﷺ کے اسنادی سلسلے یہ ہیں:

۱-عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی هريرة۔

۲-عن العلاء بن عبدالرحمن عن ابی هريرة۔

۳-عن ابی شهاب عن سعيد بن المسيب......۔

۴-عن ابی سلمة/عن ابی بکر بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام عن ابی هريرة۔

۵-عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب عن ابی هريرة۔

۶-عن سهيل بن ابی صالح عن ابيه عن ابی هريرة۔

۷-عن سمی عن ابی صالح عن ابی هريرة۔

۸-عن سعيد بن ابی سعيد عن ابيه عن ابی هريرة۔

رسولِ اکرم ﷺ سے حضرت انسؓ کی مروی احادیث کے اسنادی سلسلے حسب ذیل ہیں:

۱-عن ابن شهاب عن انس۔

۲-عن ربيعة بن ابی عبدالرحمن عن انس۔

۳-عن اسحاق بن عبدالله بن ابی طلحة عن انس۔

۴-عن حميد عن انس۔

مرویات واحادیثِ حضرت جابرؓ کو امام مالک نے حسب ذیل اسناد سے بیان کیا ہے:

۱-عن ابی الزبير عن جابر۔

۲-عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر۔

۳-عن وهب بن كيسان عن جابر۔

۴-عن محمد بن المنكدر عن جابر۔

احادیثِ حضرت ابو سعید خدریؓ کی مالکی سندیں یہ ہیں:

۱۔عن عمرو بن یحییٰ المازنی عن ابیه عن ابی سعید۔

۲۔عن محمد بن یحییٰ بن حبان عن ابی سعید۔

حضرت سہل بن سعد کی روایات صرف ایک سند: "عن ابی حازم عن سهل" سے نقل کی ہیں۔

اسنادی تفصیلات دینے کے بعد شاہ صاحب نے لکھا ہے کہ ان اسانید کے ذریعہ امام مالکؒ نے قریب پانچ سو احادیث کی روایت کی ہے اور یہ تمام احادیث صحیح ترین اور قوی ترین ہیں اور آنحضرت ﷺ کی یہ روایات و احادیث زمین کے تمام گوشوں میں سب سے معتبر اور ثقہ سمجھی جاتی ہیں۔

حضرت شاہ صاحب نے ایک اور اہم بات یہ نقل کی ہے کہ امام صاحب نے حضرت مرتضیٰؓ اور عبداللہ بن عباسؓ سے روایات کم لی ہیں۔ خلیفہ ہارون رشید نے جب اس بارے میں حضرت امام سے دریافت کیا تو حضرت امام نے فرمایا کہ وہ دونوں صحابی ہمارے شہر میں نہیں تھے اور میں ان کے راویوں سے نہیں مل سکا: "لم یکونا ببلدی ولم الق رجالهما"۔ اس کے باوجود امام موصوف نے ان کی بعض احادیث کی روایت کی ہے اور ان کے سلسلۂ اسناد یہ ہیں:

احادیث علیؓ و ابن عباسؓ۔

۱۔عن ابن شهاب عن عبدالله والحسن ابنی محمد بن علی عن ابیهما عن علی بن ابی طالب۔

۲۔عن ابن شهاب عن عبیدالله بن عبدالله بن مسعود عن ابن عباس۔

۳۔عن زید بن اسلم عن عطاء بن یسار عن ابن عباس (مصفیٰ ۱/۱۳-۱۴)۔

یہاں ایک سخن گسترانہ بات آن پڑی ہے اور اس کا تعلق تاریخی توقیت اور اسلامی واقفیت سے ہے۔ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے حدیث لینے کے دو سبب

حضرت امام کے جواب میں ملتے ہیں: اول کہ دونوں صحابی مدینہ منورہ میں نہیں تھے۔ حضرت علیؓ کے باب میں یہ واقعہ صرف ان کے دورِ خلافت کے آخری چار برسوں کی حد تک صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ حضرت علیؓ نے سنہ ۳۶ھ /۶۵۶ء میں مدینہ چھوڑ کر کوفہ کی سکونت اختیار کی تھی۔ اس سے قبل کی پوری زندگی کا عرصہ جو قریباً انسٹھ (۵۹) سال کا تھا مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ میں گذرا تھا۔ خلافتِ راشدۂ ثلاثہ میں ان کے متعدد راوی اور شاگرد بھی رہے تھے۔ البتہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے خلافتِ ثلاثہ کے بعد خاصا بڑا عرصہ مدینہ سے باہر گذارا تھا اور اموی خلافت کے زمانے میں مکہ و طائف میں رہے تھے۔ اس لئے امام مالکؒ کی بیان کردہ دوسری وجہ ہی زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے کہ دونوں صحابہ کے معروف راویوں سے حضرت امام کی ملاقات نہیں ہو سکی۔ دونوں بزرگ صحابہ کے مدنی اور غیر مدنی رواۃ پر بحث تحقیق طلب ہے۔

احادیثِ مرسلہ

اس باب میں شاہ صاحب کی بحث بہت مختصر ہے۔ ان کے مطابق امام مالک کے شیوخ بہت ہیں۔ ان میں ممتاز اسانید کا ذکر یوں کیا ہے:

۱- ابن شہاب عن الفقہاء السبعۃ عن النبی ﷺ، یہ عظیم ترین (اجل) ہیں۔

۲- ابن شہاب عن النبی ﷺ۔

۳- زید بن اسلم عن عطاء بن یسار عن النبی ﷺ۔

۴- زید بن اسلم عن النبی ﷺ۔

۵- یحییٰ بن سعید عن سعید بن المسیب عن النبی ﷺ۔

۶- یحییٰ بن سعید عن النبی ﷺ۔

۷- صفوان بن سلیم عن النبی ﷺ۔

۸-ھشام بن عروۃ عن ابیہ عن النبی ﷺ۔

۹-جعفر عن ابیہ عن النبی ﷺ (مصفی،۱/۱۴؛التمھید)۔

بلاغاتِ امام

حضرت امام نے اس جماعتِ محدثین و رواۃ کی کتابوں اور نسخوں کا مطالعہ کیا تھا۔ ان سے وہ جب کوئی روایت لیتے ہیں تو فرماتے ہیں کہ ان کو نبی ﷺ سے یہ بات پہونچی: "آنرا بمالک بلغہ ان النبی ﷺ تعبیر کرد" (۱/۱۴؛التمھید)۔

آثارِ حضرت عمرؓ کی اسانید

امام مالک صحابہ کرام بالخصوص آثارِ عمرؓ اور آثارِ ابن عمرؓ نقل کرتے ہیں تو ان کی اسانید یہ ہوتی ہیں:

۱-عن نافع عن ابن عمر عن عمر۔

۲-عن زید بن اسلم عن ابیہ عن عمر۔

۳-عن زید بن اسلم عن عمر۔

۴-عن نافع عن اسلم عن عمر۔

۵-عن یحییٰ بن سعید عن سعید بن المسیب عن عمر۔

۶-عن یحییٰ بن سعید عن عمر۔

۷-عن اسحاق بن عبداللہ عن انس عن عمر۔

آثارِ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی دو سندیں ہیں: عن نافع عن ابن عمر اور عن عبداللہ بن دینار عن ابن عمر۔

آثارِ حضرت عائشہؓ کی بھی دو سندیں ہیں:

[illegible]

۱–عن هشام عن ابیه......

۲–عن یحیی بن سعید عن عمرة......

اقوالِ فقہائے مدینہ میں سندیں:

۱–حضرت سعید بن میب کے اقوال: عن ابن شہاب و یحییٰ بن سعید عن سعید بن المسیب۔

۲–حضرت سعید بن میب کے اقوال: عن ابن شہاب عن سالم و ابی بکر و زید بن اسلم عن عطاء بن یسار۔

۳–حضرت سعید بن میب کے اقوال: عن عبدالرحمن بن القاسم عن ابیہ۔

۴–حضرت سعید بن میب کے اقوال: عن یحییٰ بن سعید عن ابی سلمۃ۔

ان میں سے بعض فقہاء ایسے ہیں جن کے وفورِ علم اور کثرتِ روایت کے باوجود روایت نہیں کی ہے بلکہ صرف دس بیس اقوالِ تابعین یا ان کی مرویات پر مشتمل میں سے بعض حدیث روایت کی ہیں۔ ان میں حسب ذیل فقہاء شامل ہیں:

۱–سالم بن ابی النضر مولی عمر بن عبید اللہ

۲–داؤد بن حصین

۳–عبدالرحمٰن بن حرملہ اسلمی

۴–یزید بن رومان

۵–حمید بن قیس مکی

۶–ابوالاسود محمد بن عبدالرحمٰن عن عروہ

۷–علقمہ بن ابی علقمہ

۸–زید بن خصیفہ

۹–ثور بن زید دیلی

۱۰–محمد بن عمر بن حلحلہ دیلی

(مصفی،۱/۱۴)

۱۱- موسیٰ بن ابی مریم

مذکورہ بالا فقہاء و رواۃ کے ایک جماعت اور ہے جس سے امام مالک نے کسی تقریب سے یا توان سے روایت کی ہے یا ان کے اساتذہ نے ان سے روایت لی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ بات سے بات نکلتی ہے یا واقعات رونما ہوتے تھے، توان کے بارے میں انھوں نے فقہائے سبعہ سے استفتا کیا اور امام مالک نے ان سے فتاویٰ نقل کیے حالانکہ وہ مالک کے مرتبہ مشیخت سے فروتر تھے۔

ایک اور قسم ہے کہ امام مالک اپنے قول مختار کی یا فقہائے سبعہ کے قول کی یا معمول مدینہ کی تائید میں جب یہ کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہ اور یہ سنت ہے: السنة عندنا كذا وكذا تو بقول امام شافعی اس سے اجماع مراد نہیں ہوتا بلکہ امام مالک یا ان کے شیوخ کا "مختار" قول ومذہب ہوتا ہے۔ حضرت شاہ نے اس قسم پر بھی تحقیقی بحث کی ہے کہ اس قسم میں جو کچھ جمہور کے موافق ہوتا ہے اس کو اس شرح میں ذکر کیا ہے اور جو امام مالک سے مخصوص ہے اس سے گریز کیا ہے: "پس فقیر ازیں قسم انچہ موافق جمہور بودہ است دریں شرح ذکر کرد، وانچہ مخصوص بود بمالک از ذکر آن اعراض نمود"۔ (۱/۱۴؛ رحمۃ اللہ الواسعہ ۲/۹۹؛ مولانا سعید احمد پالن پوری کو شاید اسی جملہ سے غلط فہمی ہوئی ہے کہ مسائل مالک کو شاہ صاحب نے حذف کر دیا ہے)۔

رجال اسانید مالک

اس کے بعد حضرت شاہ نے امام مالک کی اسانید کے رجال سے مختصر بحث کی ہے۔ شاہ صاحب کا خیال ہے کہ امام موصوف کی اسانید اور ان کے رجال پر بحث سے قاری کو بصیرت حاصل ہوگی لیکن انھوں نے صرف معروف و مشہور رجال کا ذکر کیا ہے اور ان رجال (راویوں) کے ذکر سے اعراض و گریز کو زیادہ مناسب قرار دیا ہے جو بہت کم مذکور (قلیل الوقوع) ہیں۔ "بالجملہ میخواہم کہ احوال رجال اسانید مالک را بکلام مختصر عرضہ دہم

تا قاری بر بصیرۃ باشد از اسانید مالک او از تفاصیل رجالیکہ قلیل الوقوع اند اعراض نمودن انسب مینماید"۔ صحابہ کرام اور تابعینِ عظام میں نمایاں ترین حضرات کے لئے چار پانچ سطریں لکھی ہیں اور باقی کے لئے دو تین سطروں کو کافی جانا ہے۔ ابتدا حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے اور اختتام طبقہ شیوخ یحییٰ بن سعید میں محمد بن ابراہیم بن حارث تیمی (م ۱۲۰ھ /) پر کیا (مصفی، ۱/ ۱۴)۔ حضرت شاہؒ کے یہ سوانحی خاکے ان کے اپنے انداز میں ہیں جن میں فنی بصیرت کے ساتھ ایجاز و اختصار کے محاسن بھی ہیں۔ ان کا بہتر اور غالباً صحیح تر مقام و مرتبہ دوسرے شارحینِ موطا کے سوانح و احوالِ رجال سے ہو سکتا ہے۔

- عبداللہ بن عمرؓ کثرت سے روایت کرنے والے صحابہ (مکثرین) میں ایک ہیں اور ساتھ ہی وہ فقہاء میں بھی شمار ہوتے ہیں کیونکہ عصرِ صحابہ میں فتاویٰ کا مدار ان کی ذاتِ والا صفات تھی۔ "عبداللہ بن عمر یکے از مکثرین است در روایتِ حدیث و یکے از فقہاء کہ مدار فتاویٰ در عصر صحابہ بروئے بود......"۔ صحابہ کرام کی ایک بڑی جماعت نے ان کی استقامت پر گواہی دی ہے۔ فتنہ کے زمانے میں وہ محفوظ رہے اور اس کے سبب خلافت سے بھی دوری اختیار کی۔ انھوں نے مسلمانوں سے قتال کرنا پسند نہیں فرمایا۔ ان کے فضائل کا پورا احاطہ کرنا مشکل ہے کہ وہ اس کے حدود سے پرے ہیں۔ غزواتِ نبوی میں وہ پہلی بار غزوۂ خندق میں شریک ہوئے۔ اس کے بعد انھوں نے تمام غزوات میں رسول اکرم ﷺ کی صحبت لازم جانی۔ چوراسی یا چھیاسی برس کی عمر شریف میں سنہ ۷۳ھ / ۶۹۲ء میں دار القرار روانہ ہوگئے۔ رضی اللہ عنہ۔

- سالم بن عبداللہ بن عمرؓ مدینہ منورہ کے فقہاء، صلحاء اور ثقات میں سے ایک تھے۔ اپنے والدِ ماجد سے بیشتر روایات نقل کی ہیں، سنہ ۱۰۶ھ / ۷۲۴ء میں وفات پائی۔

- محمد بن مسلم بن عبداللہ بن شہاب زہریؒ اسلام کے فقہاء و محدثین میں سے ایک ہیں اور تمام فنونِ شرعیہ میں مرجع و ماخذ سمجھے جاتے ہیں۔ وہی پہلے شخص ہیں جنھوں نے حدیث کی کتابت کی اور طویل احادیث ان کے بغیر متفق علیہ نہیں ہوتیں۔ حضرت عمر

بن عبدالعزیز فرماتے تھے کہ ان سے زیادہ گذشتہ یا جاری سنت کو جاننے والا کسی اور کو میں نہیں سمجھتا۔ وہ حافظ حدیث تھے۔ اسلام میں ان کے مشائخ کی تعداد ہو یا ان سے روایت کرنے والوں کی تعداد شمار سے خارج ہے۔ بہتر سال کی عمر اور سنہ ۱۲۴ھ / ۷۴۱ء میں انتقال فرمایا۔

- نافع بن سرجسؒ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے مولی تھے۔ وہ ثقہ محدثین میں شمار ہوتے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی احادیث کا، خواہ وہ مرفوع ہوں یا موقوف، انہیں پر مدار ہے۔ امام مالکؒ نے ان سے کثرت سے روایت کی ہے۔ امام مالک کہتے تھے کہ جب میں نافع کے واسطہ سے حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سنتا ہوں تو کسی اور سے سماعت کی پرواہ نہیں کرتا: "اذا سمعت حدیث نافع عن ابن عمر لا ابالی ان لا اسمعه من احد"۔ سنہ ۱۱۷ھ / ۷۳۵ء میں انتقال فرمایا۔

- عبداللہ بن دینار مولی عبداللہ بن عمرؓ مدینہ کے ثقہ تابعین میں سے ہیں۔ سنہ ۱۲۷ھ / ۷۴۴ء یا سنہ ۱۳۲ھ / ۷۴۹ء میں انتقال کیا۔

- حضرت عائشہ ام المؤمنین بنت ابی بکر صدیق رضی اللہ عنہا فقیہ، حافظ اور کثرۃ الحدیث تھیں۔ شجاعت و سخاوت اور فصاحت و بلاغت اور علم و تقویٰ میں وہ مردوں سے بھی بازی لے گئی تھیں۔ سنہ ۵۷ھ / ۶۷۶ء یا ۵۸ھ / ۶۷۷ء میں وفات پائی۔

- عروہ بن زبیرؒ مدینہ کے فقہاء میں کثیر الحدیث والتقویٰ تھے اور ساتھ ہی وہ ثقہ اور صاحبِ تورع بھی تھے۔ سنہ ۹۴ھ / ۷۱۲ء میں انتقال فرمایا۔

- قاسم بن محمد بن ابی بکر صدیقؒ مدینہ کے ثقات فقہاء میں سے ایک تھے اور صاحبِ تقویٰ تابعین میں شمار ہوتے تھے۔ سنہ ۱۰۱ھ / ۷۱۹ء میں وفات پائی۔

- عمرۃ بنت عبدالرحمن الانصاریہؒ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی تربیت یافتہ اور صاحبہ فقہ و حدیث تھیں۔ ان سے ان کے فرزند ابوالرجال محمد بن عبدالرحمن نے روایت کی ہے۔ سنہ ۱۰۳ھ / ۷۲۱ء میں جوارِ رحمت میں منتقل ہوئیں۔

-یحییٰ بن سعید بن قیس انصاری قاضی اور ثقہ اور معتبر محدث (ثبت) تھے۔امام مالکؒ نے ان سے بکثرت مرفوع و موقوف روایات لی ہے۔سنہ ۱۴۴ھ /۷۶۱ء میں انھوں نے وفات پائی۔

-ہشام بن عروہ بن زبیر ثقہ فقیہ ہیں اور ان کی اکثر روایات -دونوں مرفوع و موقوف-ان کے والد کی سند سے ہیں۔ستاسی سال کی عمر میں سنہ ۱۴۵ھ/۷۶۲ء یا ۱۴۶ھ / ۷۶۳ء میں انتقال کیا۔

-عبدالرحمٰن بن قاسم ثقہ جلیل ہیں۔حضرت سفیان بن عیینہ کہتے ہیں کہ وہ اپنے زمانے میں سب سے افضل تھے:"کان افضل زمانه"۔سنہ ۱۲۶ھ / ۷۴۳ء میں وفات پائی۔

-ابو ہریرہؓ کے نام و نسب میں سوانح نگاروں (اہل نقل) کا بہت اختلاف ہے۔ روایت حدیث میں وہ تمام صحابہ میں سب سے زیادہ روایت کرنے والے تھے۔ان کی اسانید سب سے زیادہ صحیح ہیں۔بہت سی احادیث صرف ان کو دستیاب ہوئیں اور دوسروں کو نہیں میسر آئیں۔خیبر میں وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہونچے اور اس کے بعد وہ سعادت صحبت سے سفر و حضر دونوں میں ہمیشہ مشرف رہے،سنہ ۵۷ھ /۶۷۶ء میں وفات پائی اور دوسرا سنہ بھی بتایا گیا ہے۔ان کی عمر شریف اٹھاسی سال تھی۔

-سعید بن مسیب قریشی مخزومی سید التابعین ہیں اور فقہ و حدیث اور زہد و عبادت اور ورع و تقویٰ کے جامع بھی۔احادیث ابو ہریرہ اور قضایائے عمرؓ کے سب سے بڑے عالم تھے۔سنہ ۹۳ھ /۷۱۱ء میں وفات پائی۔(۱/۱۵)

-ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن بن عوف زہری مدینہ کے عظیم فقہاء، ثقہ محدثین اور بڑے مفتیوں میں سے ایک تھے۔سنہ ۹۴ھ / ۷۱۲ء میں فوت ہوئے۔

-اعرج کا اصل نام عبدالرحمٰن بن ہرمز ہے اور وہ ثقہ راوی اور ثبت محدث ہیں۔ مدینہ منورہ کے حاملین علم میں سے انھیں کے پاس سب سے زیادہ روایات ابو ہریرہ ہیں۔

سنہ ۱۱۷ھ / ۷۳۵ء میں انتقال فرمایا۔

-ابو الزناد کا نام عبدالرحمٰن بن ذکوان ہے۔ وہ فقیہ ہیں اور حدیث میں ثقہ، سنہ ۱۳۰ھ / ۷۴۷ء میں وفات پائی۔

-ابو صالح سمان کا اصل نام ذکوان ہے، ثقہ و ثبت ہیں، کوفہ میں تیل نکالا کرتے تھے اس لئے زیات و سمان کہلاتے ہیں۔ سنہ ۱۰۱ھ / ۷۱۹ء میں انتقال فرمایا۔

-سہیل بن ابی صالح صدوق (سچے) ہیں اگرچہ آخر عمر میں ان کی یادداشت (حافظہ) متغیر ہو گیا تھا۔ اسی بنا پر امام بخاری ان کی منفرد روایت یا معلق حدیث قبول نہیں کرتے۔

-سُمَیّ مولی ابو بکر بن عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشام ثقہ و صدوق ہیں۔ سنہ ۱۳۰ھ / ۷۴۷ء میں انتقال فرمایا۔

-ابو سعید المقبری کیسان ثقہ ثبت ہیں، سنہ ۱۰۰ھ / ۷۱۸ء میں وفات پائی۔ وہ طبقہ موالی میں سے تھے اور مدینہ میں ایک مقبرہ کے قریب سکونت اختیار کر لی تھی اس لئے "مقبری" کہلاتے ہیں۔

-سعید بن ابی سعید اہل مدینہ کے مشاہیر میں سے ہیں اور ان کے ثقات میں بھی مگر آخر میں اختلاط کا شکار ہو گئے تھے۔ ائمہ حدیث زمانہ اختلاط سے قبل کی روایات ان سے لیتے ہیں۔ سنہ ۱۲۳ھ / ۷۴۰ء میں انتقال کیا۔

-انس بن مالک انصاریؓ سب سے زیادہ روایت حدیث کرنے والے صحابہ (مکثرین) میں سے ہیں۔ دس سال کے تھے کہ آنحضرت ﷺ کی خدمت کی سعادت پائی اور پورے دس سال تک خدمت نصیب رہے۔ بیس سال کے تھے جب آنجناب علیہ الصلاۃ والسلام کی وفات کا حادثہ فاجعہ پیش آیا۔ وہ رسول اکرم ﷺ کی بیکراں عنایات سے بہرہ مند ہوئے اور آپ ﷺ کی دعائیں ان کے حق میں قبول ہوئیں۔ ننانوے برس کی عمر میں وفات پائی۔ ان کی طول عمری کے سبب صغار تابعین نے بھی ان سے روایت کرنے کا موقعہ پایا۔

-اسحاق بن عبداللہ بن ابی طلحہ انصاری مدینہ کے ثقہ تابعین میں سے ہیں۔امام واقدی کا بیان ہے کہ امام مالکؒ ان پر کسی اور کو مقدم نہیں سمجھتے تھے:"قال الواقدي: كان مالك لايقدم عليه احدا"، سنہ ۱۳۴ھ/۷۵۱ء میں انتقال فرمایا۔

-ربیعہ بن عبدالرحمٰن "ربیعۃ الرای" کے عرف سے زیادہ مشہور تھے۔وہ مدینہ منورہ کے فقہاء میں سے ایک تھے۔سلف کے مسائل میں غور و خوض کرنا اور ان سے استنباط کرنا ان پر غالب تھا۔اسی بنا پر ان کو "ربیعۃ الرای" کہا جاتا تھا۔

-حمید بن ابی حمید الطویل کثیر الحدیث تابعی تھے۔سنہ ۱۴۸ھ/۷۶۵ء میں فوت ہوئے۔امام اصمعی کا بیان ہے کہ وہ قد و قامت میں طویل نہ تھے بلکہ ان کے دونوں ہاتھ کافی لمبے تھے (جس کی بنا پر وہ طویل (لمبے) کے لقب سے معروف ہوئے)۔

-عبداللہ بن محمد بن ابی بکر بن عمرو بن حزم انصاری مدینہ کے قاضی تھے اور ثقہ راوی حدیث بھی۔سنہ ۱۳۵ھ/۷۵۲ء میں فوت ہوئے۔

-ابو سعید خدریؓ کا نام سعد بن مالک تھا۔احد کے بعد تمام غزوات نبوی میں آپ ﷺ کے ساتھ حاضر رہے اور بہت سی احادیث (حدیث بسیار) کی روایت کی۔سنہ ۶۳ھ/۶۸۲ یا ۶۴ھ/۶۸۳ء میں وفات پائی۔

-عمرو بن یحییٰ بن عمارہ مازنی ثقہ ہیں اور سنہ ۱۳۰ھ/۷۴۷ء کے بعد انتقال کیا۔

-محمد بن عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی صعصعہ انصاری مازنی اہل مدینہ کے ایک ثقہ راوی ہیں۔

-سہل بن سعد ساعدیؓ رسول اکرم ﷺ کی وفات کے وقت پندرہ سالہ نوجوان تھے۔مدینہ میں سب سے آخر میں وفات پانے والے وہی صحابی ہیں۔سنہ ۹۱ھ/۷۰۹ء میں وفات پائی۔

-ابو حازم سلمہ بن دینار ثقہ اور عبادت گذار راوی ہیں جو حضرت سہل بن سعد سے روایت کرتے ہیں۔خلافت منصور میں وفات پائی۔

-جابر بن عبداللہ انصاری ﷺ صحابی ہیں اور صحابی کے فرزند بھی۔ رسولِ اکرم ﷺ کے ساتھ انیس غزوات میں شریک رہے، چورانوے سال کی عمر میں سنہ ۷۰ھ/ ۶۸۹ء میں انتقال فرمایا۔

-ابوالزبیر مکی کا نام محمد بن مسلم تدرس ہے۔ قبیلہ اسد کے مولیٰ تھے۔ صدوق ہیں۔ سنہ ۱۲۶ھ/ ۷۴۳ء میں فوت ہوئے۔ ان کے اندر تدلیس کی علت تھی جس کے سبب امام بخاری نے ان سے روایت نہیں کی۔

-علی بن حسین بن علی بن ابی طالبؓ کا لقب زین العابدین ہے۔ ان میں سیادت و عبادت و فقاہت کا شرف جمع ہو گیا تھا۔ امام زہری کا قول ہے کہ میں نے کسی دوسرے قریشی کو ان سے افضل نہیں پایا۔ سنہ ۹۳ھ/ ۷۱۱ء میں دنیا سے رخصت ہوئے۔

-محمد بن علی بن حسین کی کنیت ابوجعفر اور لقب باقر ہے۔ اپنے والدِ ماجد کی مانند شرف و سیادت و علم کے پیکر جامع تھے۔ حضرت جابر کے علاوہ اپنے والدِ گرامی سے بھی روایت کی ہے۔ سنہ ۱۱۰ھ/ ۷۲۸ء میں دنیا سے تشریف لے گئے۔

-جعفر بن محمد بن علی بن حسین کی کنیت ابو عبداللہ اور صادق لقب ہے، فقیہ و امام ہونے کے علاوہ بہت سے مناقب و فضائل کے حامل تھے۔ سنہ ۱۴۸ھ/ ۷۶۵ء میں دنیائے دنی سے رختِ سفر باندھا۔

-وہب بن کیسان قریش کے مولیٰ اور مدینہ کے ثقہ راویوں میں ہیں۔ سنہ ۱۲۷ھ/ ۷۴۴ء میں انتقال فرمایا۔

-محمد بن المنکدر جلیل القدر تابعی ہیں۔ سنہ ۱۰۳ھ/ ۷۲۱ء میں وفات پائی۔

-حسن بصری تابعین کے طبقہ فقہاء اور عبادت گذاروں (عُباد) میں سے ہیں۔ ان کے مناقب و فضائل اتنے مشہور ہیں کہ ان کو بیان کرنا بیکار ہے۔ سنہ ۱۱۶ھ/ ۷۳۴ء میں دنیا سے دارِ آخرت کو منتقل ہوئے۔

-ایوب بن ابی تمیمہ کیسان سختیانی کی نسبت چمڑا سازی (عملِ جلود) کی طرف ہے۔

ثقہ ہیں اور کبار فقہاء اور عبادت گذاروں (عباد) میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ سنہ ۱۳۱ھ / ۷۴۸ء میں دارِ آخرت کو تشریف لے گئے۔

-عطاءؒ بن عبداللہ خراسانی مہلب کے مولیٰ تھے، ثقہ ہیں۔ سنہ ۱۳۵ھ / ۷۵۲ء میں وفات پائی۔

-محمد بن علی بن ابی طالبؓ، ابن الحنفیہ کی کنیت سے معروف ہیں، عالم، ثقہ اور عابد ہیں۔ ان کے دو فرزند عبداللہ اور حسن تھے اور امام زہری نے ان دونوں کو ایک دوسرے کا قرین قرار دیا ہے (ایشان را قرین یکدیگر می آرد)۔

-عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ بن مسعود فقیہ اور ثقہ راوی ہیں۔ اہل علماء مدینہ سے ہیں اور حضرت ابن عباسؓ سے بکثرت روایت کرتے ہیں۔ سنہ ۹۴ھ / ۷۱۲ء میں وفات پائی۔

-عطاء بن یسارؒ فاضل، صاحب مواعظ اور عبادت گذار ہیں۔ سنہ ۹۴ھ / ۷۱۲ء میں انتقال فرمایا۔

-زید بن اسلمؒ حضرت عمرؓ کے مولیٰ کے فرزند تھے۔ عالم اور ثقہ راوی ہیں۔ امام مالک ان کی تعظیم میں مبالغہ کرتے ہیں۔ سنہ ۱۳۶ھ / ۷۵۳ء میں وفات پائی۔

-صفوان بن سلیم بنو زہرہ کے مولیٰ تھے، ثقہ اور عابد ہیں۔

-سالم ابی النضر حضرت عمر بن عبداللہ قریشی کے مولیٰ تھے، ثقہ اور ثبت ہیں۔ سنہ ۱۲۹ھ / ۷۴۶ء میں فوت ہوئے۔

-داؤد بن الحصین ثقہ ہیں۔ سنہ ۱۳۵ھ / ۷۵۲ء میں فوت ہوئے۔

-محمد بن عبدالرحمٰن کی کنیت ابوالاسود ہے۔ یتیم تھے اور حضرت عروہ کے تربیت یافتہ، ثقہ ہیں۔ سنہ ۱۳۰ھ / ۷۴۷ء میں فوت ہوئے۔

-علقمہ بن ابی علقمہ بلال حضرت عائشہؓ کے مولیٰ تھے، ثقہ ہیں۔ سنہ ۱۳۰ھ / ۷۴۷ء میں وفات پائی۔

-ثور بن زید دیلی ثقہ ہیں، سنہ ۱۳۵ھ / ۷۵۲ء میں انتقال کیا۔

۔محمد بن عمرو بن حلحلہ دیلی ثقہ ہیں۔
۔موسیٰ بن عقبہ بن ابی عیاش آل زبیر کے مولی تھے۔ مغازی کے امام ہیں۔ سنہ ۱۴۱ھ/۷۵۸ء میں انتقال کیا۔
۔محمد بن ابراہیم بن حارث تیمی حضرت یحییٰ بن سعید کے شیوخ کے طبقہ سے ہیں، ثقہ ہیں۔ ان کی بعض احادیث ایسی ہیں جن میں وہ منفرد ہیں۔ سنہ ۱۲۰ھ/۷۳۸ء میں انتقال فرمایا (مصفی ۱/ ۱۴-۱۷)۔

رجال پر ایک نظر

حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے امام مالک کے اسانید کے رجال کا اختتام اسی پر کیا ہے۔ ان کے بعض منفرد اوصاف بالخصوص حدیث کی روایت میں ان کے مقام و مرتبہ اور حیثیت و منزلت کا ذکر کرنے پر اکتفا کیا ہے۔ تمام سوانحی خاکے بہت مختصر ہیں۔ صرف بعض صحابہ کرام کے احوال نسبتاً زیادہ ہیں۔ کسی کسی تابعی کو بھی یہ شرف دیا ہے۔ بالعموم تمام رجال کے سنین وفات کا ذکر کیا ہے۔ بعض کے بارے میں سنہ وفات البتہ نہیں مذکور ہے۔ ان میں سے بعض حضرات زیادہ معروف احوال کے مالک نہ تھے لہذا کہا جا سکتا ہے کہ ان کے سنہ وفات کا پتہ نہیں چل سکا یا کسی وجہ سے رہ گیا۔ مگر ان میں بعض اہم رجال اور اکابر بھی شامل ہیں جن کا سنہ وفات کسی وجہ سے چھوٹ گیا۔ اسے سہو قلم کہہ سکتے ہیں۔ شاہ صاحب نے اس فہرست رجال میں کسی قسم کی ترتیب بھی ملحوظ نہیں رکھی ہے: نہ زمانی، نہ تاریخی، نہ طبقاتی اور نہ حروف تہجی کی۔ اس کی توجیہ صرف یہ کی جا سکتی ہے کہ شاہ صاحب نے دوران مطالعہ رجال مالک کی فہرست بنائی تھی وہی بلا ترتیب و ترمیم نقل کر دی۔

تجزیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے صرف پچپن (۵۵) رجالِ موطا کی فہرست تیار کی ہے۔ ان میں سے بعض کے بارے میں معروف معاصر علماء یا ناقدین کے

تبصرے بھی نقل کئے ہیں جیسے امام زہری کے بارے میں خلیفہ عمر بن عبدالعزیز کا تبصرہ، حضرت نافع کے باب میں خود امام مالک کا قول، حضرت عبدالرحمٰن بن قاسم کی بابت حضرت سفیان بن عیینہ کا صداقت نامہ، حضرت حمید بن ابی حمید الطویل کے باب میں امام اصمعی کی توجیہ، امام زین العابدین کی افضلیت پر امام زہری کا بیان یا فرزندانِ ابن الحنفیہ کے سلسلے میں امام موصوف کا تبصرہ۔ لیکن سب سے اہم اور دوررس اثرات کا حامل تبصرہ اسحاق بن عبداللہ بن ابی طلحہ انصاری کے ضمن میں امام واقدی کا بیان و شہادت ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے امام واقدی کی صداقت پر ایک دلیل قائم کردی ہے، وہ اسے نظرانداز بھی کر سکتے تھے (رجالِ موطا پر مزید بحث کے لئے ملاحظہ ہو: سیوطی، اسعاف المبطا برجال الموطا، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ اشفاق الرحمٰن، کشف المغطا عن رجال الموطا، (مصفیٰ، دوم کے آخر میں، وہ سیوطی کے رسالہ کا تکملہ ہے)۔

مذکورہ بالا تمام رجالِ موطا کے باب میں حضرت شاہ صاحب نے ثقہ، ثبت، صدوق وغیرہ الفاظ کے ذریعہ معتبر ہونے کا صداقت نامہ دیا ہے۔ بلاشبہ وہ سب کے سب روایتِ حدیث اور ضبطِ روایات میں صداقت و امانت کے پیکر تھے۔ شاہ صاحب کے شرف کے باب میں ایک بات یہ نظر آتی ہے کہ انھوں نے بعض راویانِ گرامی کے بارے میں تنقیدی اطلاع بھی فراہم کی ہے جسے اصطلاح میں "جرح" بھی کہا جا سکتا ہے اور یہ نقد و جرح امام بخاری جیسے پارکھ، ماہرِ فن اور ناقدِ حدیث و رجال کے حوالے سے ہے اگرچہ یہ صرف بعض حضرات کے ضمن میں ہی ملتا ہے لیکن نقد و تبصرہ اور جرح و تعدیل کے لحاظ سے بہت اہم ہے لہٰذا ان کا ذکر:

ان میں سے پہلے حضرت سہیل بن ابی صالح ہیں جن کو صدوق کہا گیا ہے لیکن آخر عمر میں ان کے حفظ میں تغیر آ جانے کے سبب امام بخاری ان کی روایات اس وقت قبول نہیں کرتے جب تک وہ دوسرے رواۃ سے مقرون نہ ہوں اور ان کی معلق روایات بالکل قبول نہیں کرتے۔ اسی طرح ایک دوسرے راوی ابوالزبیر محمد بن مسلم تدرس مکی ہیں جن کی تدلیس کی عادت کے سبب امام بخاری نے ان کی روایات نہیں لی ہیں۔ شاہ دہلوی کا

حضرت امام بخاری کے نقد و جرح کا حوالہ دینا اس لحاظ سے بھی بہت اہم ہے کہ حضرت شاہ خود بھی حضرت امام کے مقام و مرتبے اور ان کے تنقید و جرح کی اہمیت کے کس قدر قائل ہیں
(معجم: اصطلاحات جرح و تعدیل کے لئے)

شاہ صاحب نے رجالِ اسانید کے بعد پھر ایک بار حدیثِ مسند و مرسل کے بارے میں اپنا نقطہ نظر واضح کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کی حدیث سے، خواہ وہ مسند ہوں یا مرسل یا موقوف، اثر حضرت عمر ہو یا عمل عبداللہ بن عمر ہو یا مدینہ کے صحابہ و تابعین خصوصا اس جماعت عظیم جو مدینہ میں جمع ہو گئی تھی کے فتاویٰ، امام مالک کے مذہب کی اصل ہیں۔ لہذا امام موصوف اصل کے اعتبار سے اس کے محتاج نہیں کہ مرسل کی سند بیان کریں یا حضرت عمر کی موقوف روایت اور حضرت عبداللہ بن عمر کے عمل کا ماخذ بیان کریں۔ لیکن چونکہ محدثین کا جم غفیر مسند و مرسل کے درمیان فرق کرنے کا قائل ہے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ مرسل کا وصل بیان کروں صناعتِ اعتبار و شواہد کے لحاظ سے، اسی طرح صحابہ کے اقوال کے ماخذ، کتاب و سنت یا کتاب و سنت کے منصوص پر مبنی قیاس کے ایماءات (اشاروں) کو کتاب و سنت کے تتبع کے استحضار کی صناعتِ شرعیہ کے ذریعہ واضح کروں تاکہ ذہن کو لطافت حاصل ہو۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس باب میں بھی اپنے انعام کے دروازہ کھول دیا ہے اور تم اس شرح میں انشاء اللہ اس کو ملاحظہ کرو گے۔
(مصفی، ۱/۱۷-۱۸)۔

"باید دانست کہ استدلال بحدیث آنحضرت ﷺ، چہ مسند و چہ مرسل و موقوفِ حضرت عمر، و عملِ عبداللہ بن عمر، واخذ بفتاویٰ صحابہ و تابعینِ مدینہ، خصوصاً کہ جمعی مجتمع شدہ باشند، اصلِ مذہبِ مالک است، پس مالک باعتبارِ اصل خود محتاجِ آن نیست کہ مرسل را اسنادے بیان کند یا موقوفِ عمر و عملِ عبداللہ بن عمر را بیان نماید، لیکن چون موافقتِ جم غفیرہ محدثین کہ قائل بفرق اند درمیانِ مسند و مرسل منظور است می باید کہ وصلِ مرسل بیان کنم بصناعتِ اعتبارِ شواہد۔ و ہمچنین ماخذِ اقوالِ صحابہ از ایماءاتِ کتاب و

سنت یا قیاس بر منصوص کتاب و سنت، و این بصناعت شرعیہ انحصار تتبع کتاب و سنت
نماند بالطافتِ ذہن شود۔ وانچہ خدائے تعالیٰ فتح کند دریں باب خواہی دید در شرح انشاء اللہ تعالیٰ"
(مصفی، ۱/ ۱۷-۱۸)۔

محدث و مجتہد کا فرق

ایک اہم بحث شاہ صاحب نے مصفیٰ میں محدث اور مجتہد کے منصب میں فرق پر کی ہے جو اس مقام پر خاص معنویت رکھتی ہے بالخصوص فقہ و حدیث کے باہمی ارتباط و تمیز کے تناظر میں۔ وہ شاہ صاحب کے فکرِ عالی کی بھی غماز ہے۔ چنانچہ رقم طراز ہیں کہ دونوں کے منصب میں فرق پایا جاتا ہے۔ محدث کا منصب یہ ہے کہ وہ حدیث کی روایت کرے اور تحریف کو پہچانے، غریب کی شرح کرے اور عبارت کی دلالت پر لغت کے اعتبار سے کلام کرے اور اسماء الرجال کی معرفت میں اس کے تمام پہلوؤں کو مدنظر رکھے اور جرح و تعدیل سے واقف ہو، مشکل کو ضبط کرنے، صحت و ضعف کا حکم لگانے، اعتبار و شواہد کو دیکھنے، استفاضہ اور غرابت کا حکم لگانے اور مبہم کا تسمیہ کرنے اور ان جیسے دوسرے امور کی صلاحیت رکھتا ہو۔ محدث جب اس منزل تک پہونچ جائے تو وہ حفظ و ضبط اور اتقان کی بلندی تک عروج کر جاتا ہے۔

مجتہد کا منصب وارد ہونے والے الفاظ کی تحدید کرنا ہے جن میں اشتباہ پیدا ہوتا ہے، وہ ہر چیز کے رکن و شرط و ادب کی تعیین بھی کرتا ہے، مندوب یا واجب کا تعین وہ امر کے صیغوں پر دلالت کے اعتبار سے کرتا ہے اور ممانعت کے صیغوں کے لحاظ سے وہ کراہت یا حرمت کا لگاتا ہے، وہ ہر حکم کی علت اس کے دلیل کے ذریعہ تلاش کرتا ہے اور حکم کے مطلق و مقید ہونے کا ان کے مطابق کرتا ہے۔ اسی طرح وہ ان میں اتفاقی یا احترازی قیود کی معرفت بھی رکھتا ہے اور ان کے (اطلاق و تقیید، و اتفاق و احتراز کے) تناظر میں قاعدہ جامعہ مانعہ کا استخراج کرتا ہے۔ وہ اقوال مخرجہ کو برآمد کرتا ہے اور ان کو باب در باب

نقل کرتا ہے اور احکام مذکورہ پر جو مسائل واقع ہوتے ہیں ان کی تفریع کرتا ہے کہ کون سے عموم میں اقتضاء، ایماء، قیاس اور التزام وغیرہ کے ذیل میں آتے ہیں۔ اگر مخالف و معارض دلائل جمع ہو جائیں تو ان کے درمیان فیصلہ کرتا ہے: تطبیق کے ذریعہ یا جمع کے ذریعہ یا ایک قسم کے نسخ کے ذریعہ یا ایک کی دوسرے پر ترجیح کے ذریعہ۔ جب عالم ان تمام امور کا احاطہ کر لیتا ہے اور اول سے آخر تک مجتہدانہ نظر سے شرح کرتا ہے تو وہ دین میں مجتہد مطلق ہوتا ہے، اس کا فتویٰ صحیح ہوتا ہے اور اس پر تقلید واجب نہیں رہتی، اگر چہ اس صناعت میں وہ کسی پر اعتماد کرتا ہو یا کسی کا شاگرد ہو یا اس کی کتاب کی پیروی ہی کیوں نہ کرتا ہو۔ فقیر نے ان معانی کا سراغ امام شافعی کی کتاب الام کے غائر مطالعہ سے لگایا جیسا کہ دل میں خیال پیدا ہوا اور اس باب میں شرح السنۃ سے بھی پوری معاونت حاصل کی۔ نیز فقہ شافعی کی کتابوں نے پوری مدد کی۔ بہر حال کسی ظاہری استاد نے اس تحقیق میں مجھ پر بار احسان نہیں رکھا لیکن ان کتابوں نے غیبی مدد کے ساتھ میری فکر میں برگ و بار پیدا کر دیے۔ ذلك تقدیر العزیز العلیم (مصفی، ۱/۱۸)۔

شرح صناعات

اپنے زمانے کے علمی انحطاط اور فنی کسمپرسی کا احساس قریباً ہر دور کے علماء و محققین کا قولی الیہ رہا ہے۔ حضرت شاہؒ کو بھی اس کا المناک شعور تھا جس کا وہ بڑی حسرت کے ساتھ صرف دو چار فقروں یا جملوں میں اظہار فرماتے ہیں۔ حدیث شریف اور فقہ و اجتہاد کی اصطلاحات کے بارے میں اپنے زمانے کی نارسائیوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ چونکہ ہمارے زمانے میں ان ''صناعات'' کو ''غربت تام'' نے جکڑ لیا ہے لہذا یہ ضروری ہے کہ اصل شرح موطا سے قبل ان پر بھی بحث کر لی جائے لہذا وہ ایک ترتیب سے ان اصطلاحات و صناعات کی تشریح کرتے ہیں۔

۱. تحدید الفاظ

اس کے مبانی چار چیزیں ہیں: ۱- قسمت، ۲- مثال، ۳- تجرید مفہوم اور ۴- تتبع دلائل شرعیہ۔

۱- قسمت سے مراد یہ ہے کہ شئے مقصود کا سب سے عام حصہ لیا جائے جو اس میں شامل ہے اور اس کے تمام نظائر کو بھی لے لیا جائے اور جو کچھ اس میں مندرج و شامل ہے اس کو شمار کیا جائے اس طرح سے کہ شئے مطلوب اور اس کی ہر نظیر کے درمیان فرق کی وجہ سمجھی جائے، پھر ہر فرق کی اس طرح قید لگائی جائے اعم (عام ترین) جنس کے مقام میں ہو جائے اور تمام قیود بمنزلہ فصل یا جزو بن جائیں۔

۲- مثال تمام جزئیات کے استحضار سے عبارت ہے جس کا اطلاق لغوی استعمالات میں اس پر ممکنہ حد تک ہوتا ہے۔

۳- تجرید مفہوم کا مطلب یہ ہے کہ وجود کے لازم اور عقل کے لازم کو ذہن کے وجدان کے ذریعہ سمجھا جائے کہ اس کے علم کا ان تمام سے کیا تعلق ہے اور ان کو قابو میں لایا جائے (مصفی ۱/۱۸-۱۹)۔

۴- تتبع دلائل شرعیہ سے مراد یہ ہے کہ شریعت کے حکم کا پتہ لگایا جائے کہ کن قیود کی موجودگی میں حکم پایا جاتا ہے اور کن قیود کی موجودگی میں نہیں پایا جاتا۔

ان تمام امور کو پیش نظر رکھنا اور ان کے ذریعہ جامع و مانع حد دریافت کرنا اور ان شروط پر حکم لگانا ضروری ہے۔

شاہ صاحبؒ نے اس کے بعد ہر ایک اصطلاح کی تشریح مثالوں کے ذریعہ کی ہے جس سے مفہوم واضح تر ہو جاتا ہے۔

۱- قسمت کی مثال "وطن سے نکلنے" سے دی جا سکتی ہے۔ کبھی باغوں میں تفریح کے لئے گھومنے پھرنے پر اس کا اطلاق ہو سکتا ہے اور کبھی بے مقصد مارے پھرنے پر بھی

اور سفر کے درمیان یہ فرق ہے کہ اول الذکر میں مقصد کا تعین نہیں ہوتا جبکہ سفر میں مقصد متعین ہوتا ہے۔ واپسی کی سہولت پر بھی اور یہ معنی سفر میں نہیں پائے جاتے۔ بلاوجہ مارے مارے پھرنے جس میں کوئی مقصد نہیں ہوتا اور کبھی اس سے بامقصد سفر مراد ہوتا ہے۔اب تفریحی اور بامقصد سفر میں فرق یہ ہے کہ "تفرج" (تفریح) مقصد کے قربت پر دلالت کرتا ہے اور

۲۔مثال میں یہ مثال دی جاسکتی ہے کہ سفر جدہ سے مکہ تک کا بھی سفر ہے اور عسفان سے مکہ تک کا بھی۔اسی طرح مقام ذات الحصب سے مدینہ تک کا سفر بھی سفر ہے۔ اسی پر دوسرے اسفار کو قیاس کیا جاسکتا ہے۔

۳۔تجرید مفہوم کی مثال یہ ہے کہ موزہ (خف) پیروں میں پہنا جاتا (ملبوس) ہے مگر وہ لباس (ثوب) کپڑے کا نہیں بلکہ چمڑے کا ہوتا ہے یا اس جیسی چیزوں کا ہوتا ہے۔ وہ خواہ ٹخنوں سے اوپر ہو یا گھٹنوں تک، اس سے فرق و اثر نہیں پڑتا کیونکہ فرضیت کا محل ومقام تو دونوں پیروں کا دھونا ہے لہذا یہ ضروری ہے کہ "محل فرض" اس میں چھپا ہوا ہو، اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے کہ وہ "محلِ فرض" سے اوپر ہے۔ اسے بہرحال "محل فرض" سے نیچے نہیں ہونا چاہئے۔

۴۔دلائل شرعیہ کی تلاش و جستجو کی مثال حج تمتع سے دی جاسکتی ہے۔وہ حج اور عمرہ کو جمع کرنے کا نام ہے۔جو حج کے مہینوں میں ادا کئے جاتے ہیں۔ جیسا کہ فرمانِ الٰہی ہے: ﴿لمن تمتع بالعمرة الى الحج﴾[سورہ بقرہ:۱۹۶] (تو جو کوئی فائدہ لیوے عمرہ ملا کر حج کے ساتھ) (مصفی،۱/۱۹)۔اسی کے ساتھ دوسری شرط یہ ہے کہ حج یا عمرہ ادا کرنے والا آفاقی ہو یعنی مکہ مکرمہ کا باشندہ نہ ہو۔اس پر دوسری آیت کریمہ ﴿ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام﴾[سورہ بقرہ:۱۹۶] (یہ اس کو ہے جس کے گھر والے نہ ہوں رہتے مسجد الحرام کے پاس) دلالت کرتی ہے۔اب حج تمتع کے لئے دلائل شرعیہ کی جستجو اس طرح ہوئی کہ دو آیات کریمہ سے ان کا حکم نکالا گیا یا دو آیات کریمہ میں ان کے

دلائل کو تلاش کیا گیا: ایک نے آفاقی ہونا بتایا اور دوسری نے زمانہ حج میں دونوں حج و عمرہ کو جمع کرنا بتایا۔ ان دونوں "دلائل شرعیہ" کے سبب حج تمتع کی تعریف و معنی و مطلب متعین کیا جا سکا۔

تعیین رکن و شرط

شاہ صاحبؒ نے اس کے مابعد رکن و شرط وغیرہ متعدد دوسری اصطلاحات کی بھی تشریح کی ہے اور وہ بھی تفہیم و افہام کے لئے ضروری ہے۔ ان سے ناواقفیت اجتہاد کے کام کو ناقابل اعتبار اور مشکل بنا سکتی ہے۔ تعیین رکن و شرط کا مطلب یہ ہے کہ شرع محمدی کے نصوص اور اشارات کی جستجو کی جائے، اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ ان نصوص و اشارات کے مقامات کا استقرا بھی کیا جائے کہ شریعت نے اس کو کس شئے سے موسوم کیا ہے۔ اسی طرح اس کے تمام اجزاء اور شرائط کو بھی تلاش و تحقیق کیا جائے اور ساتھ ہی یہ بھی فرق و تمیز کی جائے کہ ذہن میں جمع شدہ مفہوم کا کون سا حصہ عادت کے مطابق ہے اور کون سا دلائل کے سبب وہاں لاحق و جمع ہوا ہے۔

شرع کے نصوص اور اشارات کی تلاش و تحقیق کی مثال یہ ہے کہ اس شخص کی نماز نہیں ہوتی جو فاتحۃ الکتاب نہ پڑھے اور نماز کی تحریم تکبیر تحریمہ ہے اور نماز کی تحلیل (باہر نکلنا) تسلیم (سلام پھیرنے) سے ہوتی ہے: "لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب، و تحریمھا التکبیر، و تحلیلھا التسلیم"۔ ایک دوسری حدیث ہے "جاؤ دوبارہ نماز پڑھو کیونکہ تم نے نماز نہیں ادا کی، "ارجع فصل فانك لم تصل"، پھر فرمایا: جب تم نماز کے لئے کھڑے ہو الخ، "ثم قال: اذا قمت الی الصلوٰۃ الخ"۔ ایک اور حدیث ہے تم میں سے کسی کی نماز نہیں ہوتی تا آنکہ وہ وضو کرے "لا تقبل صلوٰۃ احدکم حتی یتوضا"۔ ایک اور حدیث میں ہے: ان دونوں (پیروں) کو چھوڑو کیونکہ میں نے ان کو (موزے میں) طہارت کی حالت میں ڈالا تھا۔ "دعھما فانی ادخلتھما طاھرتین" (مصفیٰ ۱/۱۹)۔

شاہ صاحبؒ کی اس بحث کی مختصر تشریح کرنی ضروری ہے جو آیات واحادیث یعنی دلائل شرعیہ کی ترتیب سے درج ذیل ہے:

۱۔شاہ صاحبؒ کے خیال میں نماز کے صحیح ہونے کی ایک شرط نماز میں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا ہے۔وہ ضروری شرطِ صحت نماز ہے۔

۲۔نماز میں داخل ہونے سے تمام غیر نماز چیزیں حرام ہو جاتی ہیں جن کو تحریم کہا جاتا ہے اور وہ تکبیر تحریمہ ہے لہٰذا وہ شرط ہے۔

۳۔نماز سے باہر آنے کے لئے یعنی نماز کی تکمیل ہونے کے لئے تسلیم (سلام پھیرنا) بھی ان کے نزدیک شرط ہے۔

۴۔ایک مسئ صلوٰۃ (خراب نماز پڑھنے والے) کے باب میں جو نماز کے ارکان صحیح طور سے ادا نہیں کر رہا تھا رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ دوبارہ نماز پڑھو کیونکہ تم نے ارکان صحیح طور سے ادا نہیں کیے جن کی صحیح ادائیگی شرط ہے اور پھر آپ ﷺ نے ترکیب نماز اور تعدیل کی تشریح فرمائی۔

۵۔نماز کے مقبول ہونے کے لئے وضو کرنے کو شرط قرار دیا یعنی صرف قبولیت ہی نہیں صحتِ نماز کے لئے بھی وضو کرنا شرط ہے۔

۶۔بحالتِ طہارت یعنی وضو یا غسل کرنے کے بعد دونوں پیروں کو موزوں میں ڈالنے کے بعد اگر حدث کے سبب دوبارہ وضو کرنا پڑے تو پیروں کو دھونا ضروری نہیں، صرف خفین پر مسح کرنا کافی ہے۔اس میں شرط یہ ہے کہ پہلی بار جب پیروں پر موزے چڑھائے جائیں تو وہ غسل یا وضو کے سبب طاہر ہو چکے ہوں۔

استقراء سے یہ مراد ہے کہ شارع علیہ السلام یا شرع کے حاملین عالی مقام سے وضو، نماز اور حج وغیرہ کے افراد، ارکان اور شروط معلوم ہوں۔ان میں سے جس میں اتفاق ہو یا جو متفق علیہ ہو اس کو الگ وممتاز کر لیں اور جو کچھ بطور عادت لاحق ہو گیا ہو اس کو الگ کر لیں اور ان دونوں میں تفریق وتمیز دلیل کے ذریعہ ہی کی جائے۔مثال کے طور پر رسول

اکرم ﷺ کے زمانے میں "شغدب وشبری" (کجاوے وہودے) نہیں ہوتے تھے اور عقل یہ بتاتی ہے کہ یہ چیزیں حج کے امور سے خارج ہیں اوران کا ہونا یانہ ہونا کوئی اثر نہیں ڈالتا۔ اسی طرح نمازِ قصر کی اصل اور بنائے حکم وطن سے نکلنا ہے۔ آنحضرت ﷺ نے مدینہ میں چار رکعت نماز پڑھی اور ذوالحلیفہ میں صرف دو رکعت، حالانکہ وہ مدینہ سے صرف تین میل کی دوری پر تھا مگر مسافت کی کمی کا کوئی اثر نہیں پڑا کیونکہ حکم کی بنا وطن سے نکلنا ہے اور نمازِ قصر وطن سے نکلتے ہی واجب ہو جاتی ہے (مصفیٰ، ۱/۱۹)۔

عرفی معاملات (امورِ عرفیہ) میں استقراء کی نظیر یہ ہے کہ ایک عرب جانتا ہے اور لفظ ماءونار کو ان کے معانی (مظان) میں سن کر سمجھ لیتا ہے کہ ماءپانی ہے اور نار آگ ہے ہر چند کہ کسی نے اس کو یہ معنی نہیں بتائے ہیں۔ لیکن کبھی وہ غلطی بھی کرتا ہے مثلاً ماء (پانی) سے بالعموم ہماری مراد چشمہ یا کنوئیں کے پانی سے ہوتی ہے کیونکہ انھیں کے استعمال کی عادت ہے۔ بعد میں وہ فکر کی جولانی سے یہ بھی جان لیتا ہے کہ اس میں سمندر (بحر) کا پانی بھی شامل ہے۔

کسی حکم کی علت کو جاننا بھی ضروری ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مرضی اور نامرضی دونوں سے باخبر و آگاہ کر دیا ہے۔ وہ قانون یا شرائع کے لحاظ سے ہر فعل کی تصریح نہیں فرماتا۔ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ اس کے حکم کو اس عنوان سے دائر کرے کہ مکلف اشخاص کی صفت معلوم ہو جائے یا جس پر فعل واقع ہو رہا ہو وہ واضح ہو جائے۔ کبھی یہ صفت یا وصف مختلف قیود سے مرکب ہوتا ہے، بعض مکلف کے لئے ہوتی ہیں اور بعض اس کے لئے جس پر فعل کا وقوع ہوتا ہے اور بعض ان کے علاوہ کسی اور کے لئے بھی ہوتی ہیں۔ کبھی قید استثناء ہوتی ہے اور کبھی اس کے خلاف۔ پس اس وصف کو حکم کی علت کہتے ہیں جو یہ بتاتا ہے کہ اس سے حکم واجب مراد ہے یا مندوب و مستحب، یا صرف اباحت واجازت مطلوب ہے یا اس سے کراہت مراد ہے یا حرمت۔

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "تعلیت" کی مثال مندرجہ ذیل سے بڑھ کر اور کوئی نہیں ہو سکتی:

وصفِ مکلّف:۱-من ادرك صلوة، وهو عاقل، بالغ، مطيق، غير حائض وجب ان يصليها(جس کوکسی نماز کا وقت ملا اور وہ عاقل، بالغ، صاحب استطاعت اور بلا حیض ہے،اس پر نماز پڑھنی واجب ہے)۔

۲-ومن شهد الشهر، وهو عاقل، بالغ، مطيق،غير مسافر ولامريض ولا حائض وجب ان يصومه(جس کو رمضان کا مہینہ ملااور وہ عاقل، بالغ،صاحب استطاعت ہےاور مسافر و مریض اور حیض والی نہیں ہے،اس پر روزہ رکھنا واجب ہے)۔

۳-ومن ملك نصابا، وحال عليه الحول، وليس عليه دين يحيط بالنصاب او ينقصه وجب ان يزكيه(جو کسی نصاب کا مالک ہواور اس پر سال گذر جائے اور اس پر اتنا قرض نہ ہو جو نصاب کو محیط ہو جائے یا اس کو نصاب سے کم کر دے اس پر زکوۃ دینی واجب ہے)۔

۴-ومن كان مسافرا اجازله القصر والافطار(اور جو مسافر ہو اس کو قصر اور افطار کی اجازت ہے)(مصفی ۱/۱۹-۲۰)۔

جس شئے پر فعل کا وقوع ہو کی مثال:

۱-يحرم شرب الخمر(شراب کا پینا حرام ہے)۔

۲-يحرم اكل الخنزير(سور کھانا حرام ہے)۔

۳-يحرم اكل كل ذی ناب من السباع(درندوں میں ہر پنجہ دار کا کھانا حرام ہے)۔

۴-يحرم نكاح الامهات(ماؤں سے نکاح حرام ہے)۔

مکلّف اور فعل کے مورد دونوں کی مثال:

۱-يحرم على الرجال لبس الذهب والحرير، ولا يحرم على النساء (مردوں کے لئے سونا اور ریشم پہننا حرام ہے جبکہ عورتوں پر حرام نہیں ہے)۔

اس کے بعد شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ نص میں بیان کردہ اوصاف کے درمیان سے علت کو پہچاننا مشکل کام(کارِ مہم) ہے اور وہ اجتہاد کا سب سے اہم کام ہے۔اس کی بنا

دلائل شرعیہ کی تلاش و تحقیق پر ہے۔ان دلائل پر جو علت ہونے نہ ہونے یا اس کے ایک یا زیادہ اوصاف پر دلالت کرتے ہوں۔اسی طرح ان اوصاف کا جائزہ و تجزیہ بھی ضروری ہے جو علت کی قابلیت رکھتے ہیں یا نہیں رکھتے۔اسی طرح مناط (حکم) کی تنقیح جاننی ضروری ہے۔ اسی کے ساتھ مناسبتِ عقلی، حکم کے مختلف مواضع کا استقراء اور عدمِ حکم کے مواضع کا استقراء اور ان اوصاف کو الگ کر لینے کی صلاحیت بھی ضروری ہے جو عادت کے طور پر اس میں لاحق ہو جاتے ہیں۔

تتبع دلائلِ شرعیہ کی مثال:

۱- آیتِ کریمہ: ﴿الزانیة والزانی فاجلدوا......الخ﴾ (زناکار عورت اور زناکار مرد کو کوڑے لگاؤ، الخ) ہے مگر حدیث میں اس حکم کو غیر محصن زانی کے ساتھ خاص / ملحق کر دیا ہے اور محصن زانی کی سزا رجم قرار دی ہے۔

۲- ﴿السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما......الخ﴾ (چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ دو، الخ) کے حکم الٰہی سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر طرح کے چور کا ہاتھ کاٹ دو۔ مگر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ چوتھائی دینار کی قیمت کی چیز کی چوری سے کم پر ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے: "لا قطع الا فی ربع دینار" (مصفی ۱/۴۰)۔

سبر و حذف اور تنقیح مناط کی مثال:

۱- البر بالبر ربوا، الخ۔ گیہوں کے تمام اوصاف کا ایک ایک کر کے ہم نے جائزہ لیا تو معلوم ہوا کہ ہر ایک میں قابلیت علیت نہیں ہے سوائے مطعوم (کھانے والے)، مقتات (غذا والے)، مدخر (محفوظ و ذخیرہ کئے جانے والے)، مقدر (ایک خاص مقدار والے) ثمینہ و ثمین (قیمت اور نرخ والے) کے۔

دلائل شرعیہ کی جستجو سے کبھی نص سے حکم معلوم ہو جاتا ہے جیسے "کل مسکر حرام" (ہر نشہ والی چیز حرام ہے)۔

کبھی اشارہ، ایماء، یا اقتضاء سے حکم معلوم ہوتا ہے اور ان کی تشریح وقت طلب و

طوالت بیان کی موجب ہے اور جب حکم کی علت صحیح طور سے معلوم ہو جاتی ہے تو جامع و مانع قاعدہ کا بیان معمولی غور و فکر سے ممکن ہو جاتا ہے۔

معرفتِ رضا و ناراضی کا اصول یہ ہے کہ رضا و ناراضی، محبت و بغض، رحمت و لعنت، قرب و بُعد، ملائکہ و انبیاء و اہل جنت جیسے پسندیدہ لوگوں کے افعال سے نسبت یا ناپسندیدہ افراد و طبقات جیسے شیاطین و منافقین اور اہلِ جہنم وغیرہ کے کاموں سے نسبت سے معلوم ہوتا ہے۔ یا امر و نہی کے صیغوں سے پتہ چلتا ہے۔ کبھی کسی فعل کے کرنے پر کسی جزا یا سزا کے بیان سے معلوم ہوتا ہے یا کسی فعل کو کسی محمود یا مذموم شئے کے مشابہ قرار دینے سے پتہ چلتا ہے جیسے مشک کے مانند ہونا محمود ہے اور کتے کی قے کے مانند ہونا مذموم ہونے کی علامت ہے۔ اسی طرح رسولِ اکرم ﷺ نے کن کاموں کا اہتمام فرمایا اور کن کاموں سے اجتناب کیا، ان کے اسباب بھی علت بتاتے ہیں۔ اسی طرح تاکید سے بھری رضا (رضائے موکد) جس کو وجوب کہتے ہیں اور بلا تاکید رضا جسے مندوب و مستحب نام دیتے ہیں یا ناراضی کے کاموں سے جن کو سخت ناراضی والا / حرمت والا بتاتے ہیں یا کم ناراضی والا جسے کراہت نام دیتے ہیں ان سب میں تمیز صرف دلائل شرعیہ کی تحقیق سے ہی ہوتی ہے۔ جیسے حدیث میں ہے: "طوق شجاعا اقرع" یا جیسے صدقۃ الفطر کو زکوۃ کے نام سے موسوم کر کے اس کو شارع نے زکوۃ الفطر قرار دیا (مصفی، ۱/۲۰)۔

اسی طرح فقہائے صحابہ کے اقوال ہیں جیسے حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ سجدۂ تلاوت واجب نہیں ہے یا حضرات مرتضیٰ، ابن عمر اور عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہم کا قول ہے کہ وتر واجب نہیں ہے۔ یا اسی طرح کے دوسرے بہت سے اقوال ہیں۔ اصل چیز یہ ہے کہ مقصد کے حال میں غور و فکر اور تامل کیا جائے کہ اس سے مراد طاعت کی تکمیل ہے یا گناہ کے ذریعہ کا بند کرنا یا وقار و حسن مطلوب ہے۔ تب وہ غیر مؤکد ہوگا۔ یا وہ ارکان اسلام میں سے کسی رکن میں داخل ہے یا بڑے گناہوں میں سے ہے تو وہ مؤکد ہوگا۔

اقوالِ مُخرّجہ میں دراصل نظیر میں موجود حکم کا اثبات ہوتا ہے۔ مثلاً ہم دیکھتے ہیں

کہ شارع علیہ السلام نے قبلہ کی طرف رخ کرنے کے لئے "تحری" (غور و فکر کر کے اندازہ کرنے) کو معتبر قرار دیا ہے۔ اس سے قول مخرج یہ ہے کہ پاک پانی اور ناپاک پانی کے برتنوں میں اشتباہ یا پاک کپڑوں اور ناپاک کپڑوں کے درمیان اشتباہ ہو جائے تو تحری کی جائے گی۔ اسی طرح ہم نماز کی تمام شروط میں بھی اسی اصول کو نافذ کرتے ہیں۔

تفریع یہ ہے کہ ایک مسئلہ وارد ہو جائے کہ اس جیسا (بعینہ) ہم اپنے مذہب کے اصول میں نہیں پاتے لہذا اگر اس مسئلہ کی نظیر مصرح اور صاف مل جائے تو اس کا حکم منتخب کر لیں گے اور اگر عموم پائیں گے تو اسے عموم میں درج کر لیں گے اور واضح امور کی موجودگی سے دلیل پکڑیں گے یا ایما، اقتضا یا فحویٰ کے ذریعہ اسے سمجھیں گے۔ فحویٰ کی مثال یہ ہے کہ قرآن مجید کی آیت کریمہ: ﴿لاتقل لهما اف﴾ میں ماں باپ کو اف کہنا بھی ممنوع قرار دیا گیا ہے لہذا ان کے مارنے کی حرمت اس سے ثابت ہوتی ہے۔ اقتضا کی مثال یہ ہے کہ آزاد کر دیا اور بیچ دیا کا مطلب یہ ہے کہ چیز پر پہلے سے ملکیت قائم تھی۔ اسی طرح نماز پڑھ لی کا مطلب ہے کہ پاکی حاصل تھی۔ ایماء کا مطلب ہے مفہوم کی دلالت اور استثناء و غایت و وجد و شرط و وصف ہے۔ یہ وہ مباحث ہیں جن پر مفصل بحث کی ضرورت ہے لیکن اس سے زیادہ اس مقدمہ میں ممکن نہیں۔ بہر حال تھوڑے کو زیادہ سمجھا جائے اور اجتہاد و استنباط کے ان مقدمات کو امور شرعیہ میں جزم کے ساتھ روبعمل لایا جائے نہ کہ جدل و جدال کی خاطر استعمال کیا جائے...... (مصفی، ۱/۲۰-۲۱)۔

موطا امام مالک کے نسخے / روایات

حضرت امام کی کتاب الموطا کا خود مصنفِ عالی مقام کے دستِ مبارک کا لکھا ہوا صرف ایک ہی نسخہ نہ تھا، جیسا کہ ہم ظاہری نظر اور اتھلی فکر والے سمجھ لیتے ہیں۔ ویسے یہ حقیقت یا فطرت کے خلاف بھی نہیں ہے۔ ایک جہت سے قطعی منطقی بھی ہے۔ خیال و فکر میں یہ بات جم گئی ہے کہ ایک مصنف نے ایک کتاب لکھی تو اس کی واحد تدوین، اکلوتا نسخہ اور اکیلا مخطوطہ / مطبوعہ بھی ہو گا اور بالعموم یہ ہوتا بھی ہے۔ اختلاف نسخ کا خیال آتا بھی ہے تو راویوں اور تدوین کرنے والوں کے مختلف نسخوں کے حوالے سے آتا ہے کسی مصنف گرامی کی جلیل القدر تصنیف کے حوالے سے اور بنفس نفیس ان کے اپنے قلم گرامی کی بدولت نسخہ مصنف کی کثرت کا وہم بھی نہیں ہوتا۔

حالانکہ حدیثِ نبوی پر مشتمل امہات الکتب کے باب میں یہ حقیقت بار بار بصراحت بیان کی جاتی ہے کہ ان کے مصنفین عالی مقام نے لکھو کھا اور ہزار ہا احادیث صحیحہ جمع کرلی تھیں اور ان میں سے منتخب کر کے موجودہ متداول کتاب مرتب فرمائی۔ امام بخاریؒ کی صحیح کے باب میں یہ بیان بار بار ملتا ہے اور دوسرے محدثین کرام کی کتابوں کے بارے میں بھی اس کی صراحت آتی ہے۔ امام طبریؒ کی کتابِ تفسیر اور کتابِ تاریخ دونوں کے باب میں یہ شہادت ملتی ہے کہ وہ تیس (۳۰) ہزار اوراق سے گھٹا کر دس ہزار میں مرتب کی گئیں۔ امام مالکؒ کی کتاب الموطا کے متعلق تقریباً تمام ہی محققین نے لکھا ہے کہ وہ مسلسل چالیس برسوں تک ترمیم و تنقیح کرتے رہے۔ (بخاری کے لئے: فواد سزگین، ۱/۳/۱۳۱

ومابعد: موطا کی مختلف روایات میں احادیث کی تعداد کے باب میں اختلاف کوئی نئی بات نہیں، وہ امام بخاری کی جامع صحیح کے باب میں بھی پایا جاتا ہے؛ مقدمہ اوجز المسالك، ۱/ ۱۶: شیخ الحدیث نے امام ابن الہباب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ خود امام مالک نے ایک لاکھ حدیثوں میں سے دس ہزار کو موطا کے لئے منتخب کیا تھا اور پھر اس میں برابر کانٹ چھانٹ کرتے رہے)۔

مشہور ہے اور متفقہ بھی اور بیانِ شاہ بھی کہ حضرت امام نے اول اول موطا میں دس ہزار صحیح احادیث جمع کی تھیں۔ پھر وہ ہر سال بلکہ متواتر اپنے نسخہ موطا میں ترمیم فرماتے رہے، ان میں کمی بیشی کرتے رہے، اس کی تدوین وترتیب اور تنظیم کرتے رہے اور تدوینِ جدید ترین پر مبنی نسخہ امام میں صرف اس قدر احادیث و روایات رہ گئیں جو آج متداول نسخوں میں پائی جاتی ہیں۔ موطا امام کے آثار، روایات اور احادیث کے بارے میں بالخصوص ان کی تعداد کے بارے میں جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ اسی متواتر و مسلسل تدوین امام کے سبب ہے کہ ان کے بعض شاگردوں اور راویوں کے نسخوں میں ان کی تعداد پر اختلاف پایا جاتا ہے۔ (فواد سزگین مذکورہ بالا؛ نسخہ فواد وغیرہ کا بیان ہے کہ ابن فہر نے فضائل مالک میں دس ہزار احادیث کے قریب بتائی ہیں جبکہ امام کیا ہراسی نے تعلیق فی الاصول میں لکھا ہے کہ اولین نسخہ امام میں نو ہزار احادیث تھیں...... فلم یزل ینظر فیہ کل سنۃ و یسقط منہ حتی بقی ھذا۔ ابن فہر مزید ملاحظہ ہو: عبد الوھاب عبد اللطیف، تقدیم موطا الامام مالك (روایۃ الشیبانی)، ۱۲؛ مقدمہ اوجز المسالك، ۱/ ۲۶ میں مدارک کے حوالے سے سلیمان بن بلال کا قول نقل کیا ہے کہ موطا میں چار ہزار یا زیادہ احادیث تھیں جو بعد میں ڈیڑھ ہزار کے قریب رہ گئیں)۔

پہلے موطا امام مالک کے نسخوں / روایات کی تعداد اور ان کے اختلاف سے بحث کی جاتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قدیم و جدید محققین اور اہل قلم اور صاحبانِ شرح نے مختلف اوقات میں موطا کے مختلف نسخے قرار دیے ہیں۔ حضرت شاہ عبد العزیز دہلویؒ (۱۱۵۹ھ / ۱۷۴۵ء - م ۷ شوال ۱۲۳۹ھ / ۱۸۲۲ء) کی تالیف لطیف "بستان المحدثین" کے حوالے سے علامہ عبد الحی لکھنوی (۱۲۶۴ھ / ۱۸۴۸ء - م ۱۳۰۴ھ / ۱۸۸۶ء) نے سولہ نسخوں کا سراغ لگایا ہے۔ حضرت شاہ عبد العزیز نے بستان المحدثین میں ان سولہ نسخوں / روایتوں

کا ذکر کیا ہے جس کو علامہ لکھنوی نے عربی جامہ پہنادیا ہے (بستان المحدثین، ۱۰-۲۸؛ مقدمہ اوجز المسالک، ۱/ ۲۲-۲۵ بحوالہ بستان وغیرہ)۔

امام حدیث اور موطا مالک کے ایک اہم ترین شارح علامہ جلال الدین سیوطی (عبد الرحمن بن ابی بکر ۸۴۹ھ / ۱۴۴۵ء-۹۱۱ھ / ۱۵۰۵ء) نے اپنی شرح موطا میں چودہ مخطوطات کا ذکر کیا ہے اور ان کے بارے میں بعض اہم تفصیلات اور جزئیات بیان کی ہیں۔ علامہ زرقانی (احمد بن عبد الباقی مصری مالکی، ۱۰۵۵ھ / ۱۶۴۵ء-۱۱۲۲ھ / ۱۷۱۰ء) نے بھی چودہ نسخوں کی تعداد اپنی شرح کے مقدمہ میں لکھی ہے غالباً اسی سے متاثر ہو کر امام شنقیطی (محمد حبیب اللہ ۱۲۹۵ھ / ۱۸۷۸ء-۱۳۶۳ھ / ۱۹۴۴ء) نے اپنی شرح موطا میں اور شیخ محمد فواد عبد الباقی (۱۲۹۹ھ / ۱۸۸۲ء-۱۳۸۸ھ / ۱۹۶۸ء) نے اپنے مرتبہ نسخہ موطا کے مقدمے میں چودہ متداول / معلوم نسخوں کو بطور ایک حقیقت قبول کرلیا ہے۔ بعض دوسروں نے بھی اسی کی پیروی کی ہے۔ (سیوطی، تنویر الحوالك، ۱/ ۱۰؛ شرح الزرقانی، شنقیطی، دلیل السالك الی موطا الامام مالك ۱۴؛ فواد عبد الباقی، کتاب الموطا، ط ومابعد: "اما نسخ الموطأ فعدتها اربع عشرة نسخة ذکرها الامام عبدالحی اللکهنوی...... و ذکرها الامام الشنقیطی......" امام لکھنوی کے بارے میں یہ صراحت صحیح نہیں، انھوں نے سولہ نسخوں کا حوالہ دیا ہے جس کا ذکر مقدمہ اوجز المسالک میں بھی ہے اور بعض دوسری تعداد نسخ کا بھی ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے بھی تیس نسخوں کی تعداد لکھی ہے)۔

لیکن یہ بہر حال ایک حقیقت ہے کہ موطا امام مالک کے مذکورہ بالا سولہ / چودہ نسخے ہی نہیں ہیں۔ یہ تعداد ان محققین کرام کی معلومات پر مبنی ہے۔ اصل دلیل یہ ہے کہ حضرت امام مالک کے رواۃ کی تعداد ہزارہا میں تھی اور ان میں سے بہت سوں نے اپنے اپنے نسخے مرتب کئے تھے۔ وہ اب بھی بہت سے معروف وغیر معروف کتاب خانوں کے دفتروں میں موجود ہوں گے لیکن ان کا سراغ لگانا باقی ہے۔ شیخ الحدیث نے قاضی عیاض وغیرہ کے حوالہ سے بیس نسخوں کا ذکر کیا ہے اور بعض کا خیال ہے کہ تیس نسخے تھے اور بعض کا نام بھی

لیا ہے (۱/۲۴)۔ بہر حال معروف موطا کے نسخوں کا مختصر تعارف علامہ لکھنوی اور شیخ فواد عبدالباقی وغیرہ کی تصریحات کے مطابق پیش کیا جاتا ہے۔

۱۔ نسخہ یحییٰ بن یحییٰ المصمودی (م ۲۳۴ھ / ۸۴۸ء)

اول اوّل امام مصمودی نے موطا امام مالک کا درس امام شبطون (زیاد بن عبدالرحمٰن لخمی م ۲۰۴ھ / ۸۱۹ء) سے لیا۔ پھر دوبار حضرت امام مالکؒ سے مدینہ منورہ میں استفادہ کیا اور براہ راست موطا کی سماعت کی (سوائے تین ابواب اعتکاف کے)۔ ان کی ملاقات و سماعت حضرت امام مالک کی وفات کے سال ہوئی تھی اور وہ حضرت مولف کی تجہیز و تکفین میں بھی شریک رہے تھے۔ یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ حضرت مالک سے اولین سماعت کے بعد وہ دوسرے محدثین کی خدمت میں مکہ، مصر وغیرہ گئے اور پھر مدینہ لوٹے کہ دوبارہ سماعت کریں لیکن امام بیمار تھے (الانتقاء، ۵۸-۵۹)۔ انھوں نے امام مالکؒ کے دوسرے تلامذہ سے بھی موطا کی سماعت و قراءت کی سعادت پائی تھی۔ اب یہی نسخہ اصل موطا سمجھا جاتا ہے (عبدالحیٔ لکھنوی، ۱/۸۱-۸۲: النسخة الاولی؛ مقدمہ اوجز المسالك: ۱/۲۲: میں مصمودی کا سنہ وفات غلطی سے ۲۰۴ھ چھپ گیا ہے جس کی تصحیح انھوں نے آگے ان کے سوانحی خاکے میں کی ہے اور دوسرے سنین وفات کا ذکر بھی کیا ہے، ۱/۲۶؛ سوانح مصمودی کے لئے: ابن خلکان، وفیات الاعیان، مصر ۱۹۴۹ء، ۵/۱۹۴-۱۹۷، مقری، نفح الطیب، مصر ۱۹۴۹ء، ۲/۲۱۷-۲۲۰؛ شبطون کے لئے موخر الذکر، ۲/۲۵۱-۲۵۳)۔

۲۔ نسخہ ابن وھب فہری (۱۲۵ھ / ۷۴۲ء - ۱۹۹ھ / ۸۱۴ء)

امام ابو محمد عبداللہ بن سلمہ فہری مصری نے چار سو شیوخ سے علم حدیث حاصل کیا جن میں امام مالکؒ بھی شامل تھے۔ وہ مجتہد مطلق تھے جیسا کہ بعض روایات میں ملتا ہے مگر صحیح یہی ہے کہ امام مالک کے مقلد تھے کہ انھیں سے اجتہاد و تفقہ کا ملکہ پایا تھا۔ ان کے نسخے میں بعض منفرد روایات بھی ہیں جو نسخہ مصمودی میں نہیں ملتیں۔ البتہ دوسرے موطا میں پائی جاتی ہیں جیسے موطا ابن قاسم۔ امام شنقیطی کے مطابق یہ نسخہ آستانہ عالیہ کے کتب خانہ

شیخ الاسلام فیض اللہ میں پایا جاتا ہے (لکھنوی ۱/ ۸۳: النسخة الثانية، الانتقاء، ۴۸-۵۰؛ مقدمہ اوجز المسالک، ۱/ ۲۲-۲۳؛ شیخ الحدیث کے مطابق انھوں نے دو موطا مدون کئے تھے: (۱) الموطا الکبیر (۲) الموطا الصغیر)۔

۳- نسخہ ابن قاسم مصری (۱۳۲ھ / ۷۴۹ء-۱۹۱ھ/ ۸۰۶ء)

امام ابو عبید اللہ عبدالرحمٰن بن قاسم مصری بھی امام مالکؒ کے شاگرد رشید تھے اور ان سے بہت کسب فیض کیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت امام کی خدمت گرامی میں بیس سال یا اس سے بھی زیادہ رہے تھے۔ اس لحاظ سے وہ ان کے خاص تلامذہ میں تھے۔ وہ زاہد، فقیہ اور محدث ہونے کے علاوہ عابد بھی تھے اور انھوں نے اول اول مالکی مذہب کو "المدونۃ" میں مرتب کیا تھا جو ماخذ بن گیا۔ ان کے نسخہ موطا میں بھی منفرد روایات پائی جاتی ہیں۔ (لکھنوی، ۱/ ۸۳-۸۴: الثالثة؛ الانتقاء، ۵۰-۵۱؛ مقدمہ اوجز، ۱/ ۲۳)۔

۴- نسخہ ابن قعنب حارثی (بعد ۱۳۰ھ / ۷۴۸ء-۲۲۱ھ/ ۸۳۸ء)

امام ابو عبدالرحمٰن عبداللہ بن مسلمہ بن قعنب حارثی مدینہ نژاد تھے مگر بصرہ جا بسے تھے اور مکہ مکرمہ میں فوت ہوئے۔ دوسرے محدثین کرام کے علاوہ امام مالکؒ سے خاص استفادہ کیا۔ عظیم عالم و محدث ہونے کے ساتھ بڑے فضائل و کمالات کے مالک تھے۔ ان کا شمار ابدال و اولیاء میں ہوتا تھا۔ امام یحییٰ بن معین کے مطابق وہ خالص اللہ تعالیٰ کے لئے حدیث بیان کرتے اور تعلیم دیتے تھے۔ ان کے نسخے میں بھی بعض منفرد روایات پائی جاتی ہیں اور وہ خاصا معروف و مقبول نسخہ ہے (لکھنوی ۱/ ۸۴: الخامسة؛ مقدمہ اوجز، ۱/ ۲۳؛ الانتقاء، ۶۱-۶۲)۔

۵- نسخہ عبداللہ بن یوسف تنیسی (م ۲۱۸ھ / ۸۳۳ء)

امام موصوف اصلاً دمشقی تھے۔ بعد میں تنیس نامی شہر میں جا بسے تھے اور بحر روم کے علاقے کے امام بن گئے تھے۔ امام بخاری اور امام ابو حاتم نے نہ صرف ان کی ثقاہت پر اعتماد کیا ہے بلکہ قعنبی کے بعد ان کے نسخہ موطا کو سب سے زیادہ معتبر (اثبت) کہا ہے۔ امام

ابن حجر عسقلانی نے لکھا ہے کہ انھوں نے امام مالک سے موطا کی روایت ۱۶۶ھ/ ۷۸۲ء میں کی تھی (بحوالہ تھذیب)۔ امام بخاری نے تو اپنی صحیح وغیرہ میں ان سے روایات بھی لی ہیں۔ دوسرے امامانِ حدیث نے بھی ان کی ذات اور ان کے نسخہ کی تعریف کی ہے۔ منفرد روایات ان کے نسخے میں بھی پائی جاتی ہیں (لکھنوی، ۱/ ۸۵: السادسة؛ مقدمہ اوجز، ۱/ ۲۳)۔

۶- نسخہ معن القزاز (م ۱۹۸ھ/ ۸۱۳ء)

امام ابو یحییٰ معن بن عیسیٰ بن دینار مدنی اشجعی مولیٰ تھے اور امام مالکؒ کے خاص تلامذہ اور شاگردانِ رشید میں سے تھے۔ حضرت امام پر استناد کے سبب وہ "عکاز مالك" (عصائے مالک) کے لقب سے بھی یاد کئے جاتے تھے۔ امام مالک بھی ان پر بہت تکیہ کرتے تھے خاص کر اپنے بڑھاپے کے زمانے میں۔ مدتوں حضرت امام کے ساتھ رہے اور مدینہ ہی میں انھوں نے وفات پائی۔ خلیفہ ہارون الرشید اور ان کے دو فرزندوں- الامین، المامون- کے لئے حضرت معن بن عیسیٰ ہی نے موطا کی قراءت حضرت امام کے سامنے کی تھی۔ مالکی علوم کے پارکھ اور ماہر تھے۔ ان کا نسخہ موطا بہت معتمد تھا اور انفرادی روایات بھی رکھتا تھا (لکھنوی، ۱/ ۸۴: الرابعة، الانتقاء، ۶۱؛ مقدمہ اوجز، ۱/ ۲۳)۔

۷- نسخہ سعید بن کثیر انصاری (۱۴۶ھ/ ۷۶۳ء- م ۲۲۶ھ/ ۸۴۰ء)

امام سعید بن کثیر بن عفیر بن مسلم انصاری عظیم و جلیل محدثین میں سے تھے اور امام مالکؒ کے خاص شاگردوں میں شمار ہوتے تھے۔ امام بخاری نے بھی ان سے روایات لی ہیں۔ وہ مصر کے عظیم ترین ماہرینِ علوم میں شمار ہوتے تھے۔ حدیث و فقہ کے علاوہ دوسرے علوم کے محقق بھی تھے۔ ان کے نسخے میں بھی منفرد روایات پائی جاتی ہیں جو حضرت امام محمد بن حسن شیبانی کے نسخے میں ملتی ہیں (لکھنوی ۱/ ۸۵: الثامنة: نسخة سعيد بن عفير؛ مقدمہ اوجز، ۱/ ۲۳)۔

۸- نسخہ ابن بکیر مصری (۱۵۴ھ/ ۷۷۱ء- ۲۳۱ھ/ ۸۴۵ء)

امام یحییٰ بن یحییٰ بن بکیر اپنے دادا کی نسبت سے زیادہ معروف تھے، اپنے اصل نام

یحیٰ اور اپنی کنیت ابوزکریا سے کم۔ وہ متعدد علوم وفنون کے ماہر وعالم اور محقق تھے۔ امام مالکؒ سے خاص کسبِ فیض کیا۔ دوسرے محدثین میں امام لیث بن سعد بھی شامل تھے۔ شیخین نے ایک واسطہ سے ان کی روایات اپنی صحیحین میں لی ہیں۔ وہ بہت ثقہ اور عظیم محدث تھے اور بہت سے علماء نے ان کی توثیق کی ہے۔ ان کی منفرد روایات بھی امام شیبانی کے نسخے میں ملتی ہیں۔ انھوں نے امام مالک کے سامنے چودہ یا سولہ بار موطا کی قراءت (عرض) کی تھی (لکھنوی، ۱/ ۸۵: السابعة؛ مقدمہ اوجز، ۱/ ۲۳)۔

۹۔ نسخہ ابومصعب زہری (۱۵۰ھ / ۷۶۷ء - ۲۴۲ھ / ۸۵۵-۸۵۶ء)

امام احمد بن ابی بکر قاسم بن حارث بن زرارہ بن مصعب بن عبدالرحمٰن بن عوف زہری مدینہ منورہ کے قاضی اور شیخ وامام تھے۔ بقول ابن عبدالبر وہ خلیفہ المامون کے زمانے (۸۱۳-۸۳۳ء) میں مدینہ کے والی عبداللہ بن حسن علوی کے صاحب شرطہ تھے پھر قاضی بنے: كان على شرطة عبدالله بن الحسن اذا كان واليا للمامون على المدينة ثم ولاه القضاء۔ وہ صحابی جلیل حضرت عبدالرحمٰن بن عوف زہریؓ کی نسل میں ہونے کے سبب عوفی بھی کہلاتے تھے مگر اپنی کنیت سے زیادہ معروف تھے۔ وہ مدتوں امام مالکؒ کی خدمت میں رہے۔ ان سے حدیث وفقہ کی تعلیم لی اور ان کے موطا کی روایت کی۔ ان کا اپنا نسخہ موطا معتبر تھا۔ کہا جاتا ہے کہ تمام موطآت میں ان کا نسخہ آخری تھا جو حضرت امام کے سامنے پڑھا گیا۔ اس میں تقریباً سو احادیث کا اضافہ ملتا ہے۔ ان کی انفرادی روایات بھی ہیں (لکھنوی، ۱/ ۸۶: التاسعة؛ مقدمہ اوجز، ۱/ ۲۳؛ الانتقاء، ۶۲: وفات ۲۴۱ھ)۔

۱۰۔ نسخہ مصعب زبیری (۱۵۶ھ / ۷۷۳ء - ۲۳۶ھ / ۸۵۰ء)

امام مصعب بن عبداللہ زبیری حضرت زبیر بن عوام اسدی قریشیؓ کی اولاد میں تھے اور مدنی شیخ وعالم وامام تھے۔ متعدد علوم وفنون کے ماہر تھے۔ حدیث میں وہ امام مالکؒ کے خاص شاگرد تھے۔ ان کا موطا کا نسخہ منفرد روایات رکھتا ہے جو موطا یحیٰ بن بکیر، موطا سلیمان بن بُرد میں بھی پائی جاتی ہیں اور بعض امام شیبانی کے موطا میں بھی ہیں (لکھنوی، ۱/ ۸۶:

العاشرۃ؛ مقدمہ اوجز، ا/ ۲۳-۲۴)۔

۱۱- نسخہ ابن مبارک صوری (۱۵۳ھ / ۷۷۰ - ۲۱۵ھ - ۸۳۰ء)

امام محمد بن مبارک صوری کا نسخہ بھی بعض منفرد روایات رکھتا ہے۔ بقول امام شنقیطی اس کے علاوہ دوسری معلومات نہیں ملتیں۔ شیخ الحدیث کے مطابق وہ قرشی صوری تھے، دمشق میں سکونت پذیر ہو گئے تھے اور کتب ستہ کے راویوں میں سے ہیں اور حضرت ابو مسہر کے بعد شام کے امام ہو گئے تھے (لکھنوی ا/ ۸۶: النسخۃ الحادیۃ عشر: صرف نام؛ مقدمہ اوجز، ا/ ۲۴)۔

۱۲- نسخہ سلیمان بن برد تجیبی

امام سلیمان بن برد بن نجیح قبیلہ تجیب کے مولا تھے۔ ان کے نسخے میں بھی بعض منفرد روایات تھیں (لکھنوی، ا/ ۸۶: الثانیۃ عشر: صرف نام؛ مقدمہ اوجز، ا/ ۲۴)۔

۱۳- نسخہ ابو حذافہ سہمی (احمد بن اسمٰعیل م ۲۵۹ھ / ۸۷۲ء)

علامہ لکھنوی کے مطابق یہ امام مالک کے شاگرد تھے جن کا سب سے آخر میں انتقال ہوا۔ عید الفطر کے دن بغداد میں وفات پائی۔ امام دار قطنی وغیرہ نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے مگر مولانا لکھنوی ان کو روایت میں معتبر بتاتے ہیں۔ امام ابن ماجہ کے راوی تھے (لکھنوی ا/ ۸۶؛ مقدمہ اوجز، ا/ ۲۴)۔

۱۴- نسخہ سوید بن سعید ہروی (م ۲۴۰ھ / ۸۵۴ء)

امام سوید بن سعید ہروی اپنی کنیت ابو محمد سے زیادہ معروف تھے۔ معتبر و ثقہ محدثین میں شمار ہوتے تھے۔ امامانِ حدیث مسلم اور ابن ماجہ نے ان کی روایات لی ہیں۔ ان کے نسخے میں بھی بعض منفرد روایات ملتی ہیں (لکھنوی، ا/ ۸۷: الرابعۃ عشر؛ مقدمہ اوجز، ا/ ۲۴)۔

۱۵- نسخہ امام شیبانی (۱۳۲ھ / ۷۴۹ء - ۱۸۹ھ / ۸۰۵ء)

امام محمد بن حسن شیبانی حضرت امام ابو حنیفہؒ کے شاگردِ خاص اور حنفی فقہ کے بنیادی مدون و مرتب ہیں۔ وہ حضرت امام مالکؒ کے بھی خاص شاگرد تھے۔ ان کا نسخہ موطا

خاصا مختلف ہے اور وہ نسخہ مصمودی پر بہت اضافے کرتا ہے۔اس میں امام مالک کی روایات کے علاوہ دوسری روایات بھی ہیں جو حنفی فقہ کی تائید میں لائی گئی ہیں۔وہ ہندوپاک اور ایران و حرمین وغیرہ میں چھپ چکا ہے اور خاصا مشہور و معروف ہے (لکھنوی، ۱/ ۸۷: الخامسة عشر؛ مقدمہ اوجز، ۱/ ۴۴)۔

۱۶- نسخہ یحییٰ بن یحییٰ التمیمی (۱۴۲ھ / ۷۵۹ء-۲۲۲ھ / ۸۳۷ء)

شاہ عبدالعزیزؒ کے مطابق یہ تیرھواں نسخہ موطا ہے اور ان دو نسخوں میں سے ایک ہے جس کا ذکر یا شمار شیخ فواد یا امام شنقیطی وغیرہ نے نہیں کیا۔ کیونکہ ان کے نزدیک صرف چودہ نسخے معلوم و معروف ہیں۔شاہ دہلوی نے دو کا اضافہ کیا ہے۔شاہ صاحب موصوف کے مطابق باب ماجاء فی اسماء النبی ﷺ میں رسول اکرم ﷺ کے پانچ اسماء گرامی پر مشتمل حدیث امام زہری کی سند سے حضرت محمد بن جبیر بن مطعم نوفلی سے مروی ہے اور اسی باب پر ابواب موطا کا خاتمہ ہوتا ہے۔یعنی یہ آخری باب ہے (بستان، ۴۶: "نسخہ سیزدھم از موطا روایت یحییٰ بن یحییٰ تمیمی است در باب ماجاء فی اسماء النبی ﷺ میگوید۔ این باب آخر ابواب موطا او ست کہ بدان تمام شد......")۔

اہم بات یہ ہے کہ یہ روایت مرسل ہے اور حافظ ابن عبدالبر کے مطابق یحییٰ مصمودی اور دوسرے رواۃ موطا نے اسے مرسل ہی بیان کیا ہے (نسخہ فواد، ۱۰۰۴؛ نسخہ عرموش (احمد راتب عرموش، بیروت ۱۹۷۱ء، ۷۰۸، حدیث: ۱۸۴۴؛ اس کی سند میں امام زہری سے آغاز نہیں ہوا بلکہ صرف حضرت محمد بن جبیر بن مطعم کا نام ہے۔ جبکہ نسخہ فواد میں نسخہ تمیمی کی مانند حدثنی مالك عن ابن شهاب عن محمد بن جبير بن مطعم ہے۔شاہ صاحب کے زیر استعمال نسخہ مصمودی میں بھی یہی پوری سند ہے۔اوجز المسالك، ۶/ ۵۱۱: مولانا محمد زکریا کاندھلوی اپنے حاشیہ میں مزید وضاحت فرماتے ہیں کہ اسی پر تمام مصری نسخوں کا اختتام ہوتا ہے، خواہ وہ متون ہوں یا شروح، اور اس کے بعد کوئی کلام نہیں پایا جاتا۔البتہ ہندی نسخوں میں یہ عبارت زائد پائی جاتی ہے کہ یہ کتاب موطا کی آخری حدیث یا کلام ہے اور اسی پر نسخہ مصمودی تمام ہوتا ہے۔لیکن یہ عبارت اس نسخہ میں نہیں ہے اور نہ ہی مصفی اور مسوی میں ہے۔لہذا یہ کتاب کا حصہ نہیں بلکہ بعض نقل کرنے والوں

نے ختم کتاب کی طرف اشارہ کرنے کے لئے لکھ دیا ہے)۔

نسخہ تیمی کے بارے میں حافظ عبدالبر نے یہ صراحت کی ہے کہ وہ تیمی حنظلی تھے اوران کے مولیٰ تھے۔انھوں نے امام مالک سے موطا کی روایت کی اور کہا گیا ہے کہ انھوں نے حضرت امام پر اس کی قراءت کی تھی......اورامام مسلم موطا صرف انھیں سے روایت کرتے ہیں: "......روی عن مالك الموطا، وقيل انه قرأه عليه......ولم يرو مسلم الموطا الا عنه......" (الانتقاء، ۶۲-۶۳؛ لکھنوی،۱/۸۱-۸۲ نے اس نسخہ کا ذکر بطور سولھویں نسخہ کے کیا ہے؛ مقدمہ اوجز،۱/۴۴)۔ شیخ الحدیث نے قاضی عیاض کا بیان نقل کیا ہے کہ انھوں نے محمد بن حمید بن ابراہیم بن شروس الصنعانی کی روایت موطا دیکھی جو قابل اعتماد نہیں اور سیوطی نے خطیب کا بیان نقل کیا ہے کہ اسحاق بن موسیٰ موصلی مولیٰ بنی مخزوم کا بھی نسخہ موطا دیکھا تھا۔دوسرے نسخوں کے بارے میں سیوطی، زرقانی، قاضی عیاض نے کافی لکھا ہے۔

عہد جدید کے ماہر فن کتاب شناسی فواد سزکین نے "متعدد روایات موطا" میں سے تین روایات کو کامل طور سے اور ایک روایت کو غیر کامل طور سے دستیاب بتایا ہے اور بعض روایات کا اب صرف ایک "قطعہ" کی صورت میں ہی ملتی ہیں۔ان کامل وغیر کامل روایات موطا میں: ۱-نسخہ مصمودی، ۲-نسخہ شیبانی اور ۳-روایۃ سوید بن سہل حدثانی (۱۴۰ھ/ ۷۵۷ء-۲۴۰ھ/ ۸۵۴ء)(ناقص)، ۴-نسخہ ابن بکیر قرشی، ۵-روایۃ ابن قاسم اور ۶-روایۃ ابی مصعب زہری کا ہی ذکر کیا ہے۔ان میں مصمودی، شیبانی اور ابن بکیر ہی کے کامل نسخے ہیں۔اول الذکر دو کے علاوہ ابن بکیر قرشی کا نسخہ علی گڑھ سے ۱۹۰۷ء میں طبع ہو چکا ہے (تاریخ التراث العربی، اول جزء سوم (فقہ) ۱۳۲-۱۳۴)۔

اسی سے متعلق ایک معلوماتی بحث یہ ہے کہ کامل نسخوں / روایات موطا کے بعض مخطوطات بھی ناقص ہیں۔فطری طور سے مصمودی کا نسخہ موطا سب سے زیادہ مخطوطات رکھتا ہے اوران میں سے بہت سے کامل کتاب مؤلف پر مبنی ہیں، لیکن ان میں سے بعض مخطوطات کے محض "قطعے" ہی ملتے ہیں جیسے آٹھویں صدی ہجری کا ایک قطعہ صرف ۲۶ اوراق پر

مشتمل ہے۔ مصمودی کے بعض مخطوطات کے اوراق کی تعداد چار سو بیس تک پہونچ گئی ہے اور بیشتر ڈیڑھ دو سو اوراق پر مشتمل ہیں۔ ظاہر ہے کہ اوراق کی تعداد خط اور ورق کے سائز کی بھی محتاج ہوتی ہے۔ لیکن ناقص مخطوطات کی تعداد اوراق کسی کی پابند نہیں ہے۔

فواد سزکین نے بالخصوص اور بعض دوسرے علماءِ نقد نے بالعموم روایاتِ موطا سے متعلق اختلاف پر بعض کامل مطالعات کا ذکر کیا ہے اور اہم بات یہ ہے کہ وہ سب کی سب قدیم یا قرون وسطی کی تالیفات ہیں اور ان کے مؤلفین امامانِ فن تھے: حافظ ابن عبدالبر القرطبی (یوسف بن عبداللہ، م ۴۶۳ھ / ۱۰۷۰ء) کی کتاب: "الزيادات التي تقع في الموطا عند يحيى بن يحيى عن مالك" مطبوعہ قاہرہ ۱۳۵۰ھ، حافظ یحییٰ قرشی (رشید الدین یحییٰ بن علی بن عبداللہ، م ۶۲۲ھ / ۱۲۲۵ء) کی کتابِ لطیف "ما اغفله الخطيب في الرواة عن مالك" (مخطوطہ) اور حافظ ابن الزہراء (ابو علی الزہراء م بعد ۷۰۳ھ / ۱۳۰۳ء) کی کتاب "ترتيب المسالك لرواة موطا مالك" (مخطوطہ) اور امام قیسی (محمد بن عبداللہ بن محمد م ۸۴۲ھ / ۱۴۳۴ء) کی تالیف "اتحاف السالك برواة الموطا عن الامام مالك" (مخطوطہ) کا ذکر کیا ہے۔ ان کے علاوہ بھی بعض کتب رہی ہوں گی۔ ان بیانات اور زیادات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ موطا امام مالک کے مخطوطات اپنے متون کے لحاظ سے مختلف تھے۔

ان میں سے نسخہ مصمودی کی شروح کی تعداد سب سے زیادہ ہے اور وہ بھی فطری امر اور تاریخی حقیقت ہے۔ فواد سزکین نے ان میں سے تیئس شروح کا ذکر کیا ہے۔ ان میں بعض مطبوعات ہیں اور بعض مخطوطات ہیں۔ ذیل میں ان کی مختصر فہرست درج ہے:

شروح نسخہ مصمودی

بقول فواد سزکین متعدد و گوناگوں شروحِ موطا میں سے صرف چند ہی زیورِ طباعت سے آراستہ ہو چکی ہیں اور متداول ہیں اور وہ ہیں:

۱- ابن عبدالبر قرطبی، التقصى لحديث الموطا و شيوخ الامام مالك،

قاہرہ ۱۳۵۰ھ ؛تجرید التمهيد لما في الموطا من المعاني و الأسانيد ،یا التمهيد لما في الموطا من المعاني والاسانيد، مرتبہ محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية بیروت، ۱۹۹۹ء (۱۱ جلدیں مع فہرست)۔

۲-محمد بن عبدالباقی زرقانی (م ۱۱۲۲ھ / ۱۷۱۰ء)، "انوار کوکب انهج المسالك بمزج مؤطا الامام مالك" قاہرہ متعدد طباعتیں، ۱۹۳۶ء (چار جلدیں) یاشرح الزرقانی علی مؤطا الامام مالك، مرتبہ ابوالفضل عبداللہ بن محمد بن الصدیق، دار احياء التراث العربي بیروت، ۱۹۹۷ (چار جلدیں)۔

۳-شاہ ولی اللہ دہلوی، المصفیٰ (فارسی)، دہلی ۱۲۹۳ء۔

فواد سزگین نے حیرت ہے بعض دوسری شروحِ موطا کا نہ ذکر کیا ہے اور نہ ان کی طباعت کا کوئی حوالہ دیا ہے۔ ان میں شاہ ولی اللہ دہلوی کی المسوی (عربی)، جلال الدین سیوطی کی تنویر الحوالك، مطبعہ دار احياء الكتب العربية مصر، غیر مورخہ (تین جلدیں ایک مجلد میں) اور مولانا محمد زکریا کاندھلوی کی اوجز المسالك الی موطا امام مالك، دیوبند، غیر مؤرخہ کا حوالہ نہ دینا صریح زیادتی ہے۔ بہرحال موصوف نے ایک دوسرے عنوان "کتب اخری علی المؤطا" کے تحت ان میں سے بعض کا ذکر کیا ہے اور ان کو نیا نام دیا ہے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی کی تالیف کو "المسوی من احادیث الموطا" کے عنوان سے یاد کرنے کے علاوہ اسے یحییٰ بن یحییٰ مصمودی کے نسخہ / روایت کی "تنسیق جدید" کہا ہے مگر اس کی طباعت کا قطعی حوالہ نہیں دیا ہے۔ صرف مخطوطات کا ذکر کیا ہے۔ البتہ امام سیوطی کی "اسعاف المبطا برجال المؤطا" کی طباعت حیدرآباد ۱۳۲۰ھ و طباعت قاہرہ ۱۹۳۷ء کا ذکر کیا ہے (۱/ ۳-۱۴۰ ومابعد؛ تنویر الحوالك کے اواخر میں رسالہ سیوطی ملحق ہے اور ۱۵ صفحات پر مشتمل ہے۔ وہ حضرت امام کے رواۃ کا تذکرہ ہے جو حروف تہجی کے اعتبار سے مرتب کیا گیا ہے۔ یہاں یہ تبصرہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ فواد سزگین نے جن کتب کو شروحِ موطا کا مقامِ عالی عطا کیا ہے ان میں سے بعض کامل شروح نہیں ہیں۔

جیسے احمد بن عمران بن سلامہ الاخفش (م بعد ۲۵۰ھ/ ۸۶۴ء) کی "تفسیر غریب الموطا" صرف ایک پہلو کی شرح کرتی ہے، بعض دوسری شروح کا بھی یہی حال ہے۔

عام خیال یہ ہے کہ بعض نسخے کامل ہیں اور فواد سزگین وغیرہ نے کم از کم تین مخطوطاتِ موطا کو کامل قرار دیا ہے۔ ان کامل مخطوطات اور ناقص نسخوں تک ہماری رسائی نہیں ہے کہ صحیح فیصلہ کر سکیں کہ وہ کامل ہیں بھی یا نہیں۔ البتہ مطبوعہ نسخے ہمیں دستیاب ہیں۔ ان میں سے بعض ہندوستان میں چھپے ہیں اور بعض عالم عرب میں طبع ہوئے ہیں۔ ان مطبوعاتِ موطا کی بنا پر صحیح تجزیہ کیا جا سکتا ہے۔ کم از کم مطبوعہ نسخوں کی حد تک کہ وہ کامل ہیں یا ناقص ہیں۔ ایک بوالعجبی یہ نظر آتی ہے کہ موطا امام مالک بالخصوص مستند نسخہ مصمودی کے مرتبین کرام نے اس اہم مسئلہ سے کچھ بھی تعرض نہیں کیا۔

نسخہ فواد کو ہم نے اور فواد سزگین وغیرہ نے بھی سب سے اہم مطبوعہ نسخہ قرار دیا ہے۔ شاید وہ مستند ترین ہے۔ لیکن اس کے متن کی اساس صرف مطبوعہ نسخوں ہی پر رکھی گئی ہے۔ شیخ فواد نے اپنے مقدمہ میں اس کی وضاحت کی ہے۔ "عملی فی الموطا" کے تحت ضمنی سرخی "تحقیق النص" قائم کر کے لکھا ہے کہ موطا کے نسخوں میں میں نے حسب ذیل نسخے اپنے سامنے رکھے:

۱- نسخہ موطا، طباعت مطبعۃ مصطفیٰ البابی الحلبی و اولادہ، مصر، ۱۳۴۸ھ

۲- نسخہ، طباعت ناشر عبدالحمید احمد حنفی، مصر ۱۳۵۳ھ

۳- نسخہ، طباعت مطبعۃ الحجر، باب اللوق مصر، رمضان، ۱۲۸۰ھ

۴- نسخہ، طباعت مطبع فاروقی محمد معظم حسنی، ہند، ۲۱/ شوال ۱۲۹۱ھ

۵- نسخہ مطبوعہ مطبع مجتبائی، دہلی، ہند ۱۳۰۷ھ

۶- شرح زرقانی بر موطا، طباعت مطبعۃ الکستلیۃ، ۱۲۸۰ھ، تصحیح نصر ابی الوفا الھورینی

پھر شیخ فواد نے ان سب نسخوں کا مقارنہ کیا اور جس پر سب کا اتفاق ہوا اور جب اس کے صحیح ہونے کا یقین ہو گیا اس کو قائم رکھا اور اختلاف والے حصوں میں اس حصہ کو

ترجیح دی جو شرح زرقانی اور ہندی مطبوعہ ۱۳۰۷ھ نسخہ میں تھا اور اس ترجیح میں لغت، حدیث ورجال کی کتابوں سے بھی مدد لی۔ لہذا تمام نسخوں سے صحیح ترین متن کو مرتب کر دیا (نسخہ فواد، مقدمہ۔ ص زی)۔

دوسرے دستیاب مطبوعہ نسخوں میں نسخہ عرموش اور نسخہ دیوبند وغیرہ میں صراحت نہیں ملتی کہ وہ کس پر مبنی ہیں۔ ہندوستانی مطبوعات موطا کے بارے میں قیاس یہ ہے کہ وہ مطبع مجتبائی کے مطبوعہ نسخہ پر استوار کیے گئے ہیں۔ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ تمام مرتبین متن اور محققین کتاب نے موطا امام مالک کے کسی بھی مخطوطہ کو استعمال کرنے کی کوشش کی اور نہ ان کی بنیاد پر تدوین متن کی ہے۔ فواد سزگین نے اور ان سے قبل دوسرے ماہرین کتابیات و مخطوطات نے بھی ہندوستان اور عالم عربی میں متعدد مخطوطات موطا کا پتہ لگایا ہے اور ان مرتبین کرام اور شارحین عظام کو بھی ان کا علم تھا۔ تحقیق متون میں یہ بنیادی قاعدہ اور اصل اصول ہے کہ متعدد مخطوطات کے موازنے اور تقابلی مطالعے پر محقق متن تیار کیا جاتا ہے۔ موطا امام مالک کے متن۔ مستند متن۔ کو مرتب کرنے کے لئے اس علمی اور تحقیقی اصول سے کیوں صرف نظر کیا گیا نا قابل فہم ہے۔ بہر حال ایک امکان یہ ہے کہ کسی ایک متن موطا کے مرتب کرنے میں کسی نہ کسی مخطوطہ کو استعمال ضرور کیا گیا ہو گا کیونکہ پھر متن کہاں سے آتا۔ یہ تسلیم کرنے کے باوجود سوال اپنی جگہ قائم ہے کہ مختلف مخطوطات سے مقارنہ کیوں نہیں کیا گیا جبکہ وہ دستیاب بھی تھے۔

مطبوعہ نسخوں کی بنیاد پر مستند متن کی ترتیب و تحقیق اور تدوین خالص تحقیقی اصولوں پر استوار نہیں کہی جا سکتی۔ پھر اس کا بھی امکان ہے کہ ایک مطبوعہ نسخہ کو تمام طباعتوں کی بنیاد کا شرف حاصل رہا ہو اور سب نے ایک ہی پر تکیہ کیا ہو۔ شیخ فواد کا یہ کہنا کہ تمام مطبوعہ متون / نسخوں کے مقارنے کے بعد متفقہ متن پر تکیہ کیا ہے خطرناک بھی ہے اور غیر علمی بھی۔ کیونکہ مطبوعہ نسخوں کی واحد اساس کا امکان بلکہ خطرہ اس میں پایا جاتا ہے اور تمام متفقہ چیزیں ایک ماخذ سے ہونے کے سبب یکساں ہوتی ہیں۔ اسی طرح شرح

زرقانی اور مطبع مجتبائی کے مطبوعہ نسخہ کی بنا پر اختلافی امور میں ترجیح کا اصول بھی متنی تحقیق کے خلاف ہے۔ مزید برآں شیخ موصوف نے اختلافی حصوں اور ان میں ترجیح کے طریقوں کا ذکر نہیں کیا ہے کہ کہاں کہاں وہ پایا جاتا ہے۔ پورے متن کا موازنہ تمام مطبوعہ نسخوں سے کرنے کے بعد ہی اس کا سراغ لگایا جا سکتا ہے جو ایک دقت طلب بلکہ ناممکن کام ہے۔ شیخ موصوف کو اپنے حواشی میں ان حصوں کی نشاندہی کرنی تھی۔

نسخہ / روایتِ مصمودی پر مشتمل مطبوعہ موطا کے تمام نسخے سوائے ولی اللٰہی نسخہ کے تقریباً یکساں ہیں۔ ان میں بہت معمولی اختلافات ملتے ہیں اور وہ اختلافات بھی کتب و ابواب کے عناوین یا ان کے اضافوں سے متعلق ہیں۔ مثلاً نسخہ فواد کا آغاز بسملہ اور مختصر صلوٰۃ کے بعد کتاب وقت الصلاۃ سے ہوتا ہے جس کا اولین باب بھی اسی عنوان کا ہے۔ نسخہ عرموش میں مرتبِ گرامی نے یہ صراحت کی ہے کہ اولین عنوان "کتاب اوقات الصلاۃ" اصل میں نہیں ہے اور ان کا اپنا اضافہ ہے۔ اس کے بعد بسملہ ہے اور "وقوت الصلاۃ" کا باب ہے جس میں باب کا اضافہ نہ اصل میں ہے اور نہ مرتب کا کیا ہوا ہے۔ نسخہ دیوبند میں بسملہ کے بعد وقوت الصلوٰۃ ہے۔ اسی طرح بعض دوسرے مطبوعہ نسخوں میں بھی ہے۔

نسخہ فواد، نسخہ عرموش اور نسخہ دیوبند میں حدیث اول یکساں ہے لیکن اس کی سند میں فرق ہے۔ نسخہ عرموش میں ہے:۔ عن ابن شهاب ان عمر بن عبدالعزيز اخر الصلاة يوما، فدخل عليه عروة بن الزبير، فاخبره الخ جبکہ نسخہ فواد میں سند ہے:۔ قال، حدثني يحيى الليثي عن مالك بن انس عن ابن شهاب ان عمر بن عبدالعزيز الخ، دیوبند کے نسخہ میں: حدثنا يحيىٰ بن يحيىٰ، انا مالك بن انس عن ابن شهاب ان عمر بن عبدالعزيز...... تینوں میں سند کا اختلاف ہے خواہ وہ کم ہو یا زیادہ روایتِ حدیث کے لحاظ سے بہت اہم ہے اور اس کی فکر مرتبینِ کرام نے نہیں کی ہے۔

ایک اہم نکتہ یہ ہے کہ ان تینوں نسخوں اور ممکن ہے کہ دوسرے نسخوں کے مرتبین کرام نے بھی ایسا کیا ہو کہ اس پر غور نہیں کیا کہ متنِ موطا کا آغاز وقوت الصلاۃ سے کیونکر

ہورہا ہے۔ جبکہ وہ بعض تصریحات کے مطابق کتاب موطا نہیں ہے، صرف باب ہے۔ لہذا قیاس، منطق، استدلال اور اصول تدوین سب کہتے ہیں کہ اس کا آغاز کتاب الصلاۃ سے ہونا چاہئے تھا۔ عرموش نے جیساکہ صراحت بھی کی ہے لیکن انھوں نے کتاب وقوت الصلاۃ بنادیا جبکہ وہ کتاب نہیں ہو سکتی صرف ایک باب ہو سکتی ہے۔ حیرت ہے کہ اس بے ربط اور بلا تمہید اور غیر منطقی آغاز متن پر تنبہ نہیں ہوا اور نہ یہ احساس ہوا کہ یہ ناقص آغاز ہے۔

زیر بحث تینوں مطبوعہ نسخوں میں اولین کتاب / باب کے تحت آٹھ ابواب ہیں اور سب میں یکساں ہیں۔ ان کے اختتام پر نسخہ دیوبند میں کسی اور کتاب کا ذکر نہیں آتا اور سیدھے سیدھے "العمل فی الوضوء" شروع ہو جاتا ہے (ص ٦)۔ نسخہ فواد میں دوسری کتاب کتاب الطہارۃ کا عنوان ہے اور اولین باب (۱) باب العمل فی الوضوء ہے (ص ۱۸)۔ نسخہ عرموش میں کتاب الطہارۃ کا عنوان ہے مگر مرتب نے صراحت کر دی ہے کہ وہ اصل میں موجود نہیں ہے اور "باب" کا اضافہ بھی نہیں ہے۔ ان تینوں میں اول حدیث کی شروع کی سند میں بھی فرق ہے۔ نسخہ فواد میں "حدثنی یحییٰ عن مالك" ہے تو نسخہ دیوبند میں "مالك عن عمرو بن یحییٰ" ہے اور عرموش میں "عن عمرو بن یحییٰ المازنی..... الخ ہے۔ ایسے اختلافات کی بھرمار ہے۔ لیکن اس سے زیادہ بحث نہیں ہے۔

دوسرے ابواب اور ان کی کتب میں بھی اسی طرح کے بہت سے متنی، سندی اور دیگر اختلافات ملتے ہیں۔ مگر سب سے زیادہ خاتمہ کتاب کی بوالعجبی ہے جس کی توجیہ کسی طرح ممکن نہیں ہے اور اگر کی جائے تو وہ کھینچ تان پر مبنی ہوگی۔ تینوں مذکورہ بالا طباعتوں / نسخوں میں آخری حدیث رسول اکرم ﷺ کے پانچ اسماء گرامی - محمد، احمد، ماحی، حاشر، عاقب - کے ذکر پر مبنی ہے۔ نسخہ فواد میں بسملہ ٦١ "کتاب اسماء النبی ﷺ" کا جلی عنوان قائم کر کے (۱) باب اسماء النبی ﷺ لکھا گیا ہے۔ جبکہ نسخہ عرموش میں نہ کتاب ہے اور نہ باب، گذشتہ حدیث کے بعد "اسماء النبی ﷺ" کے تحت حدیث مذکورہ مسطور ہے۔ نسخہ دیوبند میں گذشتہ یکساں حدیث و باب کے بعد "ما جاء فی اسماء النبی ﷺ"

کے تحت یہ حدیث شریف لائی گئی ہے اور تینوں کے مرتبین کرام نے صراحت کر دی ہے کہ کتاب المؤطا کی آخری حدیث ہے یا اسی پر امام مالک کی کتاب موطا تمام ہوتی ہے۔

دوسری بحثوں کے علاوہ یہاں ایک سخن گسترانہ بات یا حقیقت عرض کرنی ضروری ہے تاکہ پورا قصہ یہیں تمام ہو جائے۔ حافظ شاہ عبدالعزیز دہلویؒ نے نسخہ یحییٰ بن یحییٰ تمیمی کے بارے میں لکھا ہے کہ اس کی آخری حدیث اسماء نبوی پر مبنی ہے جس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ اس کا متن بحث و تذکیر کے لئے دوبارہ لکھا جاتا ہے: "درباب ماجاء فی اسماء النبی ﷺ میگوید: واں باب آخر ابواب موطاء اوست کہ بداں تمام شد: مالك عن شهاب عن محمد جبير بن مطعم ان رسول الله ﷺ قال: لی خمسة اسماء انا محمد، وانا احمد، الماجی الذی یحمو الله بی الکفر، وانا الحاشر الذی یحشر الناس علیٰ قلمی، وانا العاقب (بستان ۳۶)۔

حضرت شاہ عبدالعزیز دہلوی کی وضاحت ہے کہ وہ نسخہ یحییٰ بن یحییٰ تمیمی حنظلی کی آخری حدیث ہے اور وہ مختلف نسخہ ہے۔ مذکورہ بالا تینوں مرتبین کرام بھی اسے نسخہ مصمودی کی آخری حدیث قرار دیتے ہیں۔ اس ضمن میں متعدد سوالات اٹھتے ہیں۔ ان میں سے پہلا سوال یہ ہے کہ حضرت دہلوی نے نسخہ یحییٰ تمیمی کی آخری حدیث کی صراحت کیوں کی؟ بظاہر جواب یہ ہے کہ وہ اس کے خاتمہ کتاب کی نادر خصوصیت ہے جس میں دوسرا کوئی نسخہ یا اس کا مرتب و راوی شریک و سہیم نہیں ہے۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ وہ نسخہ مصمودی کی آخری حدیث کیونکر بن گئی؟ اگر دونوں میں وہ مشترک خاتمہ کی حیثیت رکھتی ہے تو اس کی وضاحت ہونی تھی مگر کسی نے نہیں کی۔ یہ نری علمی موشگافی نہیں ہے کہ امکان جتایا جائے کہ دونوں میں مشترک خاتمہ رہا ہوگا۔ تیسرا سوال یہ ہے کہ ان تینوں مرتبین کرام بالخصوص شیخ فواد نے نسخہ یحییٰ بن یحییٰ تمیمی کا ذکر کیوں نہیں کیا۔ اسی سے متعلق ایک ضمنی سوال ہے کہ کیا ان کے نزدیک یحییٰ بن یحییٰ لیثی مصمودی اور یحییٰ بن یحییٰ تمیمی حنظلی ایک ہی شخصیت تھے اور ان کو اشتباہ ہو گیا یا شاہ عبدالعزیزؒ کو اشتباہ ہو گیا اور انھوں نے ایک شخصیت کو دو الگ الگ شخصیتیں شمار کر لیا۔ حضرت شاہ کی تائید میں حافظ ابن عبدالبرؒ کی صراحت ملتی

ہے کہ وہ الگ الگ شخصیتیں ہی نہیں امام مالک کے دو شاگرد بھی ہیں اور موطا امام کے دو الگ الگ راوی اور نسخوں کے مرتبین بھی۔ حضرت یحییٰ تمیمی حنظلی کے نسخہ وروایت کا امتیاز یہ بھی ہے کہ امام مسلم جیسے عظیم ترین محدث صرف انھیں کی روایت سے موطا امام مالک نقل کرتے ہیں (الانتقاء، ۶۲-۶۳؛ نیز مقدمہ اوجز ۱/۲۴ نے بحوالہ سیوطی صراحت کی ہے کہ مشہور روایت موطا والے یحییٰ بن یحییٰ نہیں ہیں بلکہ دوسرے ہیں)۔

ایک اہم نکتہ یا سوال یہ بھی ہے کہ نسخہ مصمودی کے مرتبین کرام نے بالخصوص شیخ فواد اور شیخ الحدیث جیسے محققین ومرتبین نے یہ بوالعجبی نہ محسوس کی کہ "اسماء النبی ﷺ" کا باب یا کتاب گذشتہ سے پیوستہ باب سے کوئی موضوعی نسبت نہیں رکھتا۔ نسخہ عزموش، نسخہ دیوبند اور اوجز المسالک میں تو وہ اور بھی عجیب محسوس ہوتا ہے کہ ان میں اس باب و حدیث کو فاصل کتاب سے الگ نہیں کیا گیا اور گذشتہ کتاب اور ان کے ابواب کا ایک باب بنا کر پیش کیا جبکہ متن، مطلب اور موضوع کے لحاظ سے اس کا سابق سے کوئی تعلق نہیں۔ شیخ فواد نے اس کو گذشتہ سے الگ کر کے ایک کتاب خاص تو بنا دیا مگر دوسرا طرفہ ستم یہ کیا کہ ایک کتاب کا صرف ایک باب رکھا اور اس کے اندر صرف ایک حدیث نقل کی۔ ان کو احساس نہ ہوا کہ وہ ایک کتاب بھی نہیں، ہو سکتا ہے کہ باب ہو پھر اس کو اولین باب بنا کر معاملہ ختم کر دیا۔ غرضکہ ان کو احساس نہ ہوا کہ یہ نسخہ ناقص ہے اور اس کی کتاب آخر بھی نامکمل ہے۔

اگرچہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے پیش نظر نسخہ مصمودی پر کامل بحث بعد میں آتی ہے مگر یہاں ختم کتاب کے حوالے سے موازنہ کرنے سے اصل حقیقت کا اظہار ہوتا ہے جس پر مختصر بحث اس باب میں بطور خاص کی جاتی ہے۔ ولی اللہی نسخہ مصمودی میں آخری کتاب "کتاب سیر النبی ﷺ و اصحابه" ہے جس میں کل تیئس (۲۳) ابواب ہیں اور ان میں سے اولین باب "باب اسماء النبی ﷺ" ہے اور اس کے تحت حدیث مذکورہ بالا موجود ہے اور وہی اکلوتی حدیث باب ہے۔ اس کے بعد بائیس اور ابواب ہیں جن کا تعلق اپنے موضوع کتاب سے ہے اور یہ تمام ابواب تینوں مذکورہ بالا نسخوں میں نہیں

ہیں۔اصل بحث تو اپنے مقام پر آئے گی۔یہاں صرف یہ کہنا ہے کہ شاہ صاحب کا نسخہ مصمودی اپنی تمام بوالعجیوں یا ترتیبی بحثوں کے باوجود کامل ترین نسخہ ہے۔کیونکہ وہ نہ صرف باب مذکورہ بالا کو ایک موضوعی لڑی میں پروتا ہے بلکہ مکمل کتاب پیش کرتا ہے۔حیرت ہے کہ شیخ الحدیث زکریا کاندھلوی نے مصفی و مسوی کے خاتمہ کتاب کا حوالہ دیا مگر ان کو نسخہ شاہ کی ایک پوری فاضل کتاب نظر نہ آئی۔

شیخ فواد اور ان سے زیادہ ہندوستان کے ماہرین حدیث اور مرتبین موطا اور شارحین کتاب پر حیرت ہوتی ہے۔شیخ فواد نے امام دہلوی کے مختلف اقتباسات اپنے مقدمے میں نقل کیے ہیں اور ان کی تحقیقات کی بہت تعریف کی ہے۔ہندی مرتبین و شارحین تو حضرت شاہ ولی اللہؒ کا قدم قدم پر حوالہ دیتے ہیں اور اپنی شروح میں ان کی تاویلات پیش کرتے ہیں۔مثلاً دیوبند کے نسخہ کے قابل قدر شارح نے اپنے حواشی میں حضرت شاہ اور حضرت عبدالعزیز دہلوی کا ذکر خیر بہت کیا ہے۔حضرت شیخ الحدیث کاندھلوی نے اپنی شرح کے آخر میں خاتمہ کتاب پر بحث کی اور مصفی و مسوی کا حوالہ بھی دیا لیکن اس نسخہ کے اضافہ کا حوالہ تک نہ دیا۔ان کے باوجود ان بزرگوں کو یہ خطرۂ قلب تک نہ گذرا کہ ان کا مرتب کردہ نسخہ موطا ناقص ہے اور صرف ناقص ہی نہیں بلکہ وہ حضرت شاہ دہلوی کے مصفی کے متن سے کافی مختلف ہے،بالخصوص اوائل واواخر کتاب میں۔لیکن انھوں نے مصفی سے کوئی سبق نہیں لیا اور وہی نسخہ مرتب کیا جو ناقص تھا۔ان کو موازنے و مقارنہ تک کا خیال نہ آیا۔

اہل علم جانتے ہیں کہ ایک کتاب کے مختلف ابواب کے درمیان ایک موضوعی مناسبت اور متنی تعلق ہوتا ہے مثلاً کتاب الطہارۃ کے تمام ابواب طہارت و پاکیزگی اور جسمانی نظافت کے کسی نہ کسی پہلو یا مسئلہ سے متعلق ہوتے ہیں اور کتاب الصلوٰۃ کے ابواب کا ارتباطی سلسلہ نماز کے مختلف احکام و مسائل اور معاملات سے ہی ہوتا ہے کسی اور سے نہیں۔یہی دوسرے تمام کتب اور ان کے ابواب جیسے کتاب الزکوٰۃ،کتاب الصیام،

کتاب الحج وغیرہ کا معاملہ ہوتا ہے۔ یہ اظہارِ حقیقت اہلِ فن کے نزدیک تحصیلِ حاصل کے مترادف ہے مگر ایک نکتہ کی وضاحت کے لئے اس کو بیان کیا گیا ہے۔

مذکورہ بالا تینوں نسخوں اور دوسری شروح میں آخری کتاب "کتاب الجامع" کے عنوان سے ہے جس کے بہت سے ابواب ہیں۔ نسخہ عزموش میں حاشیہ ہے کہ امام مالک نے تمام احادیث کو موضوعات کے اعتبار سے کتب و ابواب میں مدون کرنے کے بعد یہ کتاب الجامع لکھی کیونکہ ان کے معانی اور احادیث کے درمیان کوئی موضوعی / موضوعاتی رابطہ نہیں تھا اور وہ متفرق امور تھے لہٰذا انھوں نے اس کے لئے یہ نام اختیار فرمایا۔ جو موجودہ دور کے عنوان "متفرقات" کے مترادف و ہم معنی ہے۔ نسخہ دیوبند کے فاضل محشی مفتی محمد شفیعؒ نے اس کی بالکل صراحت نہیں کی ہے کہ اس کتاب کا مفہوم و معنی کیا ہے۔ شیخ الحدیث کاندھلویؒ نے مصری نسخوں کے حوالے سے ابن العربی کا قول توجیہ نقل کر دیا ہے اور اپنی تائید بھی شامل کر دی ہے (اوجز، ۶/ ۱۰۷)۔

البتہ نسخہ فواد میں محقق گرامی نے امام ابن عربی کی القبس کے حوالے سے اس کتاب کی اختراعِ حضرتِ امام کے دو فائدے بتائے ہیں: اول یہ کہ وہ کتب و ابواب پر مبنی موضوعاتی حد بندی سے آزاد کتاب ہے۔ دوسرے یہ کہ حضرت امام نے مختلف امور کو ملاحظہ فرمایا جن کو مختلف و متغائر معانی کی بنا پر ایک سلسلۂ موضوعات اور ایک رشتۂ معانی میں نہیں گوندھا جا سکتا تھا تو ان کو متفرق ہی رہنے دیا اور ان کے نظام کا نام کتاب الجامع رکھ دیا مگر شیخ فواد نے کتاب الجامع کے مختلف و متغائر ابواب کو بھی کسی نہ کسی کتاب کے ابواب بنا دیا۔ ان کی کتاب الجامع کا عددی شمار ۴۵ ہے مگر اس کے بعد آخری کتاب ۶۱ تک متعدد کتابیں ہیں جیسے کتاب القدر، کتاب حسن الخلق، کتاب اللباس، کتاب صفة النبی ﷺ، کتاب العین، کتاب الشعر، کتاب الرؤیا، کتاب السلام، کتاب الاستئذان، کتاب البیعة، کتاب الکلام، کتاب جھنم، کتاب الصدقة، کتاب العلم، کتاب دعوة المظلوم، کتاب اسماء النبی ﷺ (۸۸۴-۱۰۰۴)۔

دوسرے شارحین اور محققین کے علاوہ مرتبین موطا میں سے بعض کی تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ کتاب الجامع کا جامع و وسیع تر عنوان حضرت امام مالکؒ نے رکھا تھا۔ اس مسئلہ پر کہ وہ حضرت امام کا اختیار کردہ عنوان ہے یا نہیں، ذرا دیر بعد بحث کی جائے گی، مذکورہ بالا نسخوں کے مرتبین کرام اور بالخصوص شیخ فواد کی ''کتب سازی'' اور ان کی خود ساختہ کتابوں کے اندر ابواب کی تنظیم اور ان کے تحت احادیث و آثار کی ترتیب اور ان کے باہمی رابطہ سے بحث کی جائے گی کیونکہ اس وقت نکتہ زیر بحث بے ربط اور بے معنی عنوانِ کتاب اور اس کے اندر حدیث رکھنے کا معاملہ ہے۔ مثالوں سے بات اور بحث بہت طویل ہو گی صرف ایک دو مثالوں پر اکتفا کی جاتی ہے۔

شیخ فواد نے ''کتاب الکلام'' کے بارہ ابواب قائم فرمائے ہیں جن میں آخری باب ''ماجاء فی ترکۃ النبی ﷺ'' ہے۔ اس کے اندر حضرت عائشہؓ کی ایک حدیث اور حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک حدیث لائی گئی ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ کی وراثتِ مالی نہیں چلتی اور جو کچھ آپ ﷺ نے چھوڑا وہ صدقہ ہے: ''...... لا نورث، ما ترکنا فھو صدقۃ''۔ ان دونوں احادیث کا اس باب سے کیا تعلق ہے یا اس سے قبل بجلی کڑکنے پر دعا پڑھنے اور اس سے قبل کی احادیث سے کیا ربط ہے؟ اگر یہ کہا جائے کہ وہ اقوالِ رسول ﷺ پر مبنی ہے تو تمام احادیث اس باب کے اندر آ سکتی ہیں۔ اسی طرح کتاب الاستئذان کے مختلف ابواب میں جو احادیث لائی گئی ہیں وہ معانی و مفاہیم کے لحاظ سے بالکل مختلف و متغائر ہیں۔ مثلاً گوہ کا گوشت نہ کھانے کی سنتِ نبوی، کتوں کے پالنے یا قتل کرنے سے متعلق امرِ نبوی، فتنہ کے مشرق سے اٹھنے کی حدیث، رسول اکرم ﷺ کی بکریاں چرانے کی سنتِ انبیاء، گھی میں چوہیا کے گر جانے کی حدیث اور اس سے متعلق فقہی مسئلہ، بدشگونی کے امکان سے متعلق خدشہ اور اس سے متعلق حدیث، ناپسندیدہ ناموں سے متعلق احادیث اور ان جیسی دوسری احادیث وغیرہ کا اس کتاب سے کیا تعلق و ربط ہے؟ کتاب الجامع نام رکھنے والوں کے ہاں فرار کی گنجائش ہے کہ اس غیر مربوط اور جامع

کتاب میں سب کچھ بلا ربط و ضبط ہے۔ لیکن ایسا بھی کیا؟ کتاب الجامع میں بھی کوئی نہ کوئی ارتباط رکھا جا سکتا ہے۔ پھر یہ بھی واضح رہے کہ موطا کی بیشتر کتب کے آخر میں ایک جامع کتاب ضرور ہوتی ہے جیسے جامع الصلاۃ، جامع الزکاۃ وغیرہ اور ان میں صرف متعلقہ موضوعاتی احادیث ہی لائی جاتی ہیں۔

بقول امام ابن العربی اور محقق عرموش وغیرہ موطا کی آخری کتاب کا نام کتاب الجامع امام مالک نے رکھا تھا۔ ان بزرگ محققین نے اس کی کوئی شہادت نہیں فراہم کی، نہ نقلی اور نہ عقلی اور نہ کسی اور طرح کی۔ ان کے دعوے کا سارا دارومدار ان کے زیر استعمال مخطوطہ یا مطبوعہ نسخہ میں اس عنوانِ کتاب کے لکھے ہوئے ہونے پر ہے۔ اس سے کہاں ثابت ہوتا ہے کہ وہ عنوانِ کتاب حضرت امام کا رکھا ہوا ہے، اس مخطوطہ یا مطبوعہ نسخہ کے مرتب کا قائم کردہ نہیں ہے۔ شیخ فواد نے بالخصوص اور دوسرے مرتبینِ موطا نے بالعموم اپنی طرف سے کتب و ابواب کے عناوین قائم کر کے ہمارے خیال کی تائید فراہم کر دی ہے۔ صحیح یہی معلوم ہوتا ہے کہ اصل مرتبینِ نسخہ / مطبوعہ نے اس کا عنوان "کتاب الجامع" اس لئے رکھ دیا کہ ان کے پاس بہت سی احادیث و آثار تھے جن کو وہ ایک موضوعاتی رشتے میں نہیں پرو سکتے تھے۔ شیخ الحدیث نے ابن العربی کے کلام کی توجیہ سے اتفاق کیا ہے اور اپنی کوئی رائے نہیں دی ہے۔

اس خیال و تحقیق کی تائید میں حضرت شاہ ولی اللہؒ کے زیر استعمال نسخہ مصمودی کی شہادت ملتی ہے۔ حضرت شاہ کے پیش نظر نسخہ میں "کتاب الجامع" نام کا آخری عنوان ہے اور نہ ہی ایسی کوئی کتاب آخر پائی جاتی ہے۔ اوپر ایک دوسرے مسئلہ اور نکتہ کے ضمن میں ذکر آچکا ہے کہ ان کے نسخہ مصمودی کی آخری کتاب کا عنوان "کتاب سیر النبی ﷺ" ہے اور اس میں کل تیئیس ابواب ہیں جو اپنے موضوعات و معانی کے لحاظ سے پوری طرح مربوط ہیں اور ان کے ابواب کی احادیث و آثار میں بھی سررشتہ معانی و ارتباط پایا جاتا ہے۔ ان میں سے کوئی بھی بے ربط نہیں ہے۔

شاہ ولی اللہؒ کے پیش نظر نسخہ مصمودی

شاہ موصوف کی ایک غیر مبہم صراحت کے مطابق ان کے پیش نظر امام یحییٰ بن یحییٰ مصمودی اندلسی کا نسخہ تھا۔ اس حقیقت کا اظہار انھوں نے اپنی دونوں شروحِ موطا ۔مصفیٰ، المسوی۔ میں بھی کیا ہے اور بعض دوسری کتب میں بھی یہی ارشاد فرمایا ہے۔ شاہکار تالیف "حجۃ اللہ البالغۃ" میں بھی اسی نسخے کے پیش نظر ہونے کا ذکر ملتا ہے۔ اپنی شروح و تعلیقاتِ موطا "المسوی، مصفیٰ" میں بھی وضاحت کی ہے کہ روایت یحییٰ بن یحییٰ مصمودی کا نسخہ زیر بحث ہے۔ سند و اجازہ میں بھی اسی نسخہ مصمودی کے مطالعہ، روایت اور اجازہ کا ذکر کیا ہے اور دوسرے مقامات پر بھی اسی کا حوالہ دیا ہے۔ "......وقد استوعبت احادیث الموطا وآثاره في هذه النسخة وماكان قوله من السنة كذا اوكان استنباطا برواية يحيىٰ بن يحيىٰ، اخبرنا بجميع ما في الموطا رواية يحيىٰ بن يحيىٰ المصمودي الاندلسي رحمه الله تعالىٰ رحمة واسعة......" (المسوی ۱/۱۹)؛ مصفیٰ ۱/۲۱: باید دانست کہ این فقیر کتاب موطا روایت کردہ است از شیخ ابو طاہر مدنی و شیخ تاج الدین قلعی و سید عمر بن احمد عقیل بن بنت شیخ عبد اللہ بن سالم البصری ثم المکی بسماع بعض و اجازت باقی، بعد ازان بر شیخ وفد اللہ المغربی المکی المولد والمنشا ہمہ آن خواند وانجابر ہمیں اسناد اخیر اکتفا میکند کہ مسلسل است بسماع جمیع......"۔ اس کے بعد اجازہ / سند ہے جو امام یحییٰ بن یحییٰ اللیثی المصمودی کے واسطے سے مؤلفِ امام تک متصل کی گئی ہے۔ مصفیٰ کی ایک بحث میں موطا مصمودی اور موطا محمد کے درمیان ایک لفظ کے اختلاف پر بحث

کرتے ہوئے شاہ صاحب نے وضاحت کی ہے کہ روایتِ مصمودی کا جو نسخہ موطا ان کے پیش نظر ہے اس میں لفظ "حکت" لکھا جبکہ موطا امام محمد میں وہ "خط" مسطور ہے: "مترجم گوید: در نسخہ کہ پیش فقیر است از روایت یحیٰ بن یحیٰ المصمودی "حکت" مسطور است و در روایت محمد بن الحسن "خط" مذکور است......" (مصفیٰ ۱/۳۸)۔

حضرت ولی اللہ دہلوی کے متعدد دوسرے بیانات کے علاوہ فکرِ ولی اللّٰہی کے تقریباً تمام ماہرین کا اجماع ہے کہ شاہ صاحب نے نسخہ مصمودی ہی کا مطالعہ بھی کیا تھا، اسی کی قراءت و سماعت کی تھی اور اسی پر شرح و تعلیق بھی لکھی۔ فواد سزگین کی صراحت اوپر گذر چکی جس میں بیان کیا گیا ہے کہ شاہ صاحب کی فارسی شرح مصفیٰ نسخہ مصمودی کی ہی ہے لیکن شاہ صاحب نے اپنے نسخہ مصمودی کے بارے میں کوئی وضاحت نہیں کہ وہ کون سا تھا اور کہاں سے ملا تھا۔ دوسرے ماہرین بھی اس سے لاعلم ہیں۔ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ حضرت شاہ نے اپنے نسخہ مصمودی کی سماعت و قراءت حرمین شریفین بالخصوص مکہ مکرمہ میں کی تھی اور چار چار اساتذہ کرام — شیخ ابو طاہر مدنی، شیخ تاج الدین قلعی، سید عمر بن احمد عقیل بصری مکی، شیخ وفد اللہ مغربی مکی — سے کی تھی۔ لہذا ان کا نسخہ خاص حرمین شریفین سے آیا تھا۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان چاروں اساتذہ کرام سے حضرت شاہ نے موطا کی جو روایت و سماعت کی تھی وہ ایک ہی نسخے پر مبنی تھی۔ کیونکہ ان کے نسخے مختلف ہوتے تو شاہ صاحب اس کا ذکر ضرور فرماتے۔ عین ممکن ہے کہ شاہ صاحب کا نسخہ مصمودی جس اصل مخطوطہ پر مبنی ہو وہ اب بھی حرمین شریفین بالخصوص مکہ مکرمہ کے کسی کتاب خانے میں موجود ہو۔

فکرِ شاہ اور موطا امام مالک کے باب میں ان کی خدمات پر ماہرین و محققین نے مختلف جہات سے بحث کی ہے اور خوب خوب دادِ تحقیق دی ہے۔ شاہ صاحب کی دونوں شروحِ موطا — مصفیٰ اور مسویٰ — کا مطالعہ و تجزیہ بھی کیا گیا ہے۔ اس پر تمام محققین اور سارے اہلِ قلم کا اتفاق ہے کہ شاہ صاحب کے پیش نظر امام مصمودی کا نسخہ/روایت ہی تھی۔ کیونکہ بنیادی طور سے مالکی فکر و عمل میں روایتِ مصمودی کو ہی اب موطا امام مالک کا

اصل متن سمجھا جاتا ہے اور دوسروں کا بھی اسی پر اجماع ہے جیسا کہ شارحین موطا اور ماہرین حدیثیات - ابن عبدالبر، زرقانی، لکھنوی، فواد، مفتی محمد شفیع، شیخ الحدیث وغیرہ- نے وضاحت کی ہے۔ شاہ صاحب کی اپنی تصریحات اور واضح بیانات کسی بیرونی شہادت سے مستغنی کر دیتے ہیں کیونکہ وہ صاحب نظر و عمل کا اپنا بیان ہے۔

بہر حال مصفی اور مسوی پر لکھنے والوں میں سے بیشتر کی نظر اس بنیادی نکتہ کی طرف نہیں گئی کہ شاہ موصوف کے پیش نظر کون سا نسخہ / مخطوطہ مصمودی تھا؟ غالباً سب کے ذہن میں یہ وحدانی حقیقت رہی کہ نسخہ مصمودی ہمیشہ ایک ہی رہا اور اسی کا کوئی مخطوطہ حضرت شاہ کے زیر درس و تحقیق رہا۔ لہذا یہ بنیادی بات نگاہ سے اوجھل ہو گئی کہ نسخہ / روایت مصمودی کے بھی ایک سے زیادہ مخطوطے تھے۔ جن اصحاب تحقیق نے موطا امام مالک کے مختلف نسخوں / روایات - چودہ، سولہ یا بیس تیس یا زیادہ - کے اختلاف سے بحث کی ہے کہ انھوں نے بھی یہ نکتہ بھلا دیا کہ امام مالک کے موطا کے مختلف نسخوں کی مانند امام مصمودی کے مرتبہ نسخہ کی کئی تدوینات بھی ہیں۔

موجودہ نسخہ موطا کا مصمودی ایڈیشن دوسروں کے علاوہ عہد جدید کے ایک ماہر حدیث شیخ فواد محمد عبدالباقی نے مرتب کیا ہے اور دوسری شروح موطا بھی اسی کے مماثل ہیں۔ ان سب میں کتب موطا کی تعداد تقریباً یکساں ہے اور غالباً ان کتب کے ابواب کا بھی یہی حال ہے۔ مگر شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے شروح موطا - مصفی اور مسوی - میں کتب کی تعداد میں کمی بیشی پائی جاتی ہے اور بعض ابواب و کتب زیادہ ہیں۔ شیخ فواد کے مرتبہ نسخہ میں کتب موطا کی تعداد اکسٹھ (٦١) ہے اور شاہ صاحب کی شروح میں کتب کی تعداد اس سے بہت کم ہے۔ ان کے علاوہ ابواب کی تعداد کا فرق بھی پایا جاتا ہے۔

اس کی ایک توجیہ یہ کی جا سکتی ہے جیسا کہ بعض علماء کا خیال ہے کہ شاہ موصوف نے منتخب ابواب اور کتب کی شرح پر اکتفا کیا ہے اور تمام کتب اور ان کے ابواب کی شرح نہیں فرمائی ہے۔ یہ ایک بہت اہم اور قابل ذکر اور قابل قبول توجیہ ہو سکتی تھی اگر اس کے

خلاف متعدد شہادتیں نہ ہوتیں۔ اول تو شاہ صاحب نے کہیں یہ نہیں فرمایا کہ انھوں نے صرف منتخب کتب و ابواب کو ہی چنا ہے۔ دوسرے ماہرین فن اور محققین فکرِ ولی اللہی نے بھی ایسی کوئی صراحت نہیں کی ہے۔ تیسرے بعض محققین نے یہ ضرور لکھا ہے کہ شاہ صاحب نے "ان کی جو دو شرحیں مسوّی (عربی میں) اور مصفّیٰ (فارسی میں) لکھی ہیں وہ تلخیص کے بعد لکھی ہیں یعنی "مسائلِ مالک کو حذف کر دیا ہے" کیونکہ بقول ناقدِ موصوف "یحییٰ مصمودیؒ نے جو موطا مالک کے راوی ہیں کتاب میں "مسائل مالک" کا اضافہ کیا ہے۔ جس سے کتاب بجائے حدیث کی کتاب کے فقہ مالکی کی کتاب ہو گئی ہے......" (رحمۃ اللہ الواسعہ، ۲/۹۹م)۔

غالباً سب سے زیادہ اہم یہ نکتہ ہے کہ متداول نسخوں کے بالمقابل شاہ صاحب نے نسخہ مصمودی میں کتب و ابواب دونوں کے عناوین میں سب سے زیادہ اختلافِ متن پایا جاتا ہے اور ایسا ایک دو کتب میں نہیں ہے بلکہ تقریباً تمام کتب اور ان کے بیشتر ابواب میں پایا جاتا ہے اور اس سے زیادہ اہم بلکہ اہم ترین حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحب کے نسخہ مصمودی میں کئی کتب کا اضافہ ملتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان کے تحت ابواب اور ان کی احادیث میں بھی اضافہ پایا جاتا ہے۔ متداول نسخہ شیخ فواد وغیرہ سے شاہ صاحب کے نسخے کے کتب و ابواب کا موازنہ اس حقیقت کو نہ صرف اجاگر کر دے گا بلکہ مدلل و مستند بھی بنا دے گا۔ لہٰذا ان کا تقابلی مطالعہ اور موازنہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ موازنہ و مقابلہ صرف ایک حد تک ہی کیا جا سکتا ہے اور اولین کتاب موطا اور اس کے ابواب کو اس کے لئے منتخب کیا گیا ہے۔

کتب و ابوابِ موطا کا تقابل

تقریباً تمام متداول نسخوں میں نسخہ مصمودی کا اولین مبحث "کتاب وقوت الصلوٰۃ" ہے جبکہ شاہ صاحب کے نسخہ میں وہ "کتاب الصلوٰۃ" ہے۔ بظاہر شاہ صاحب کے نسخہ کا

عنوانِ کتاب زیادہ صحیح اور جامع تر معلوم ہوتا ہے اور زیادہ قرینِ قیاس بھی۔ کیونکہ وہ نماز سے متعلق تمام مسائل و امور کو محیط ہے جبکہ متداول نسخوں میں وہ نماز کے اوقات یعنی صرف ایک جزوی امر سے متعلق ہے۔ دوسرے تمام دیگر کتابوں / کتب میں اسی طرح "جامع کتاب الطھارۃ"، "کتاب الزکاۃ" وغیرہ کا ذکر پایا جاتا ہے اور وہی زیادہ منطقی لگتا ہے۔ متداول نسخوں اور کم از کم نسخہ فواد میں ایک بوالعجبی یہ بھی دیکھنے میں آتی ہے کہ "کتاب وقوت الصلوٰۃ" کے بعد "کتاب الطھارۃ" ہے اور پھر دوبارہ "کتاب الصلاۃ" شروع ہوتی ہے۔ شاہ صاحب کے نسخہ میں بھی ایک دوسری بوالعجبی ملتی ہے کہ اولین باب کے بعد تمام ابواب طہارت سے متعلق ہیں اور ان کے اختتام پر نماز کے ابواب ایک ترتیب سے آتے ہیں۔ اس کی ایک توجیہ یہ کی جاسکتی ہے کہ شاہ صاحب کتاب الطھارۃ کو کتاب الصلاۃ کا اولین جز سمجھتے تھے کہ وضو شرط نماز ہے۔ اسی لئے کتاب الصلاۃ میں کتاب الطھارۃ کو مدغم کر دیا۔

نسخہ فواد وغیرہ میں کتاب وقوت الصلوٰۃ کا باب اول "باب وقوت الصلوٰۃ" ہے جبکہ شاہ صاحب کے اولین باب "کتاب الصلوٰۃ" کا باب خاصا مفصل بلکہ طویل ہے: "باب الصلوات الخمس احد ارکان الاسلام، ولا یجب علی المکلف من الصلاۃ شئی غیر الخمس وکذلک الصوم، ولا یجب منہ شئی غیر رمضان وکذلک الزکوٰۃ" (مصفی، ۱/۲۲؛ فواد، ۱/۳؛ طبع دیوبند ۲) تقریباً تمام متداول نسخوں میں اولین حدیث کا متن حضرت عمر بن عبدالعزیز اموی کی تاخیر صلوٰۃ سے شروع ہوتا ہے اور جس کے مطابق تاخیر صلوٰۃ پر حضرت ابو مسعود بدریؓ نے اپنے زمانے میں امیر کوفہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی تاخیر صلوٰۃ پر سرزنش کی تھی اور حضرت جبریل علیہ السلام کے نماز پڑھانے کا مبہم ذکر کر کے نمازِ پنجگانہ کے اوقات کو مبہم طور سے متعین کرنے کا بیان ملتا ہے: "......ان عمر بن عبدالعزیز اخر الصلوٰۃ ......الخ"۔

شاہ صاحبؒ کے نسخے میں یہ حدیث ایک بالکل نئے عنوانِ باب کے تحت بیان کی

گئی ہے: "باب نزول جبریل علیه السلام و تعینیه اوقات الصلوٰة للنبی ﷺ" (مصفی،۱/ ۶۹-۷۰:) جبکہ شاہ صاحبؒ کے نسخے کے اولین باب کے تحت حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ کی سند پر وہ حدیث نقل کی گئی ہے جس میں ایک نجدی صحابیؓ نے اسلام کے ارکانِ اربعہ کے بارے میں سوال کیا تھا اور رسولِ اکرم ﷺ نے فرض نمازوں، فرض روزوں اور فرض زکوٰۃ وحج کا ذکر فرما کر نفل کا اختیار اس کی صوابدید پر چھوڑا تھا اور اس نے کمی بیشی نہ کرنے کا وعدہ کیا تھا: "جاء رجل الی رسول الله ﷺ من اهل نجد، ثائر الراس، یسمع دوی صوته...... الخ" تمام متداول نسخوں میں اس کے بعد نماز - مختلف نمازوں - کے اوقات سے متعلق احادیث ملتی ہیں جیسے عصر، فجر / صبح وغیرہ کی نمازیں۔ جبکہ شاہ صاحبؒ کے نسخے میں اولین حدیثِ صلاۃ / ارکانِ اربعہ کے معاً بعد طہارت سے متعلق باب ہے اور حدیث بھی اسی سے متعلق ہے: "باب وجوب الوضوء و الغسل و التیمم لمن اراد الصلوٰة وهو محدث او جنب" اس کے فارسی ترجمہ کے بعد سورہ مائدہ-۶: ﴿یاایها الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوٰة...... الی قوله...... لعلکم تشکرون﴾۔ آیتِ کریمہ کے فارسی ترجمہ کے بعد شاہ صاحبؒ نے مصفی میں اس آیتِ کریمہ کی تفسیر سے متعلق حضرت زید بن اسلمؒ کا اثر نقل کیا ہے "یعنی ان ذلك اذ قمتم من المضاجع یعنی النوم" اور المسوی میں وضو کے ارکان، نواقضِ وضوء وغیرہ پر تعلیقات لکھی ہیں (مصفی، ۱/ ۲۲-۲۳ ومابعد)۔ متداول نسخوں میں اس حدیث / اثر کو "کتاب الطهارة" کے باب "وضوء النائم اذا قام الی الصلوٰة" کی دسویں حدیث کے بعد لایا گیا ہے (فواد،۱/ ۲۱؛ دیوبند، ۲۲؛ اوجز،۱/ ۴۳-۴۵ ومابعد)۔

نسخہ شاہ میں اگلے "باب فضل الوضوء" کے تحت حضرت ابوہریرہؓ کی سند پر مروی حدیث ہے جس کا متن یہ ہے "اذا توضا العبد المسلم او المؤمن فغسل وجهه خرجت من وجهه کل خطیئة...... حتی یخرج نقیا من الذنوب" (مصفی،۱/ ۲۸)۔ جبکہ نسخہ فواد اور متداول نسخوں میں حدیث مذکورہ بالا "باب جامع الوضوء" کے

تحت ہے اور ۱۳ویں حدیث ہے اور اس میں اختلاف کثیر ہے (فواد، ۱/ ۳۲؛ دیوبند، ۱۰-۱۱؛ اوجز، ۱/ ۶۵-۶۶)۔ یہ اختلاف کثیر حضرت شاہؒ نے اپنی تاویل حدیث میں دور کیا ہے جیسا کہ دوسرے محدثین نے بھی کیا ہے۔ اگلا باب مصفّٰی "باب یجب الوضوء من المذیٰ" ہے جس کے تحت حضرت مقداد بن اسودؓ کی حدیث ہے: "ان علی ابن ابی طالب امرہ ان یسأل له رسول اللهﷺعن الرجل......" متداول نسخوں میں یہ روایت وحدیث اسی باب کے تحت ہے مگر عنوان میں فرق ہے: "باب الوضوء من المذی" (فواد، ۱/ ۴۰-۴۱؛ دیوبند، ۱۴؛ اوجز، ۱/ ۸۸-۸۹)۔ نسخہ فواد میں باب کا نمبر ۱۳ ہے اور حدیث کا ۵۳ جبکہ شاہ صاحبؒ کے نسخہ میں ان کا نمبر قطعی مختلف بنتا ہے: ۳-۴۔ البتہ سب میں حضرت عمرؓ کا اثر اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا عمل یکساں ترتیب سے پایا جاتا ہے (مصفّٰی، ۱/ ۲۹-۳۰؛ فواد، ۱/ ۴۰-۴۱ حدیث: ۵۴-۵۵؛ دیوبند، ۱۴؛ زرقانی مطبعہ خیریہ، ۱/ ۷۸؛ اوجز، ۱/ ۸۸-۸۹ وبالعبد بالخصوص ص ۹۱)۔ اس باب میں سب نسخوں میں یہی تین مذکورہ بالا احادیث ملتی ہیں۔ صرف فرق یہ ہے کہ عبداللہ بن عیاشؓ کی خاندانی نسبت المخزومی کا شاہ صاحبؒ کے یہاں اضافہ ہے جو فواد اور دوسرے نسخوں میں نہیں ہے۔ نسخہ دیوبند میں البتہ نام کی تصحیف ہے اور عیاش کو عباس بنا دیا گیا ہے۔

اگلا باب نسخہ شاہ میں اور دوسرے متداول نسخوں میں ایک ہی ہے مگر عنوان میں لفظی اختلاف ہے۔ شاہ صاحبؒ کا عنوان باب ہے: "باب ما یروی من الرخصة فی ترك الوضوء من الودی" جبکہ متداول نسخوں کا عنوان ہے: "باب الرخصة فی ترك الوضوء من الودی"۔ شیخ الحدیث کے نسخہ و شروح میں بالعموم "باب" کا لفظ نہیں ملتا۔ چنانچہ یہاں بھی "الرخصة فی ترك الوضوء من المذی" ہے البتہ دونوں حدیثیں سب میں یکساں ہیں (المصفّٰی، ۱/ ۳۰-۳۱؛ فواد، ۱/ ۴۱ حدیث ۵۶-۵۷؛ دیوبند، ۱۴؛ اوجز، ۱/ ۹۱)۔ نسخہ شاہ میں اگلا باب ہے: "باب یجب الوضوء علی من نام مضطجعا، لا علی من نام قاعدا" (مصفّٰی، ۱/ ۳۱) جبکہ متداول نسخوں میں اگلا باب "الوضوء من مس الفرج" اور شاہ

صاحبؒ والے باب کتاب الطہارۃ کا دوسرا باب: "وضوء النائم اذا قام الی الصلوۃ" ہے (فواد، ۱/۲۱: حدیث: ۱۰ و متابع؛ اوجز، ۱/۹۲) جبکہ نسخہ شاہ میں یہ باب "وضوء النائم" کے بعد میں آیا ہے اور متنی اختلاف رکھتا ہے۔ شاہ صاحبؒ نے حضرت زید بن اسلمؒ کا بیان کردہ مذکورہ بالا اثر آیتِ کریمہ کے حوالے سے پہلے بیان کیا ہے پھر حضرت عمرؓ کا اثر حضرت زید کی ہی سند سے نقل کیا اور حدیثِ نافع: "ان ابن عمرؓ کان ینام جالسا، ثم یصلی ولا یتوضا" نقل کی ہے جو امام مالکؒ کے مسئلہ کے بعد حدیث-۱۱ کا متابع ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث-۹: اذا استیقظ احدکم من نومہ" الخ نہیں نقل کی ہے اور نہ آیتِ کریمہ سے متعلق کامل متن بیان کیا ہے۔

"باب یجب الوضوء من مس الفرج" نسخہ شاہ میں اس کے بعد ہے جبکہ وہ متداول نسخوں میں "باب الودی" کے بعد ہی آیا ہے (فواد، ۱/۴۲: باب-۱۵، حدیث: ۵۸-۶۳ (چھ احادیث اس باب میں بیان کی گئی ہیں اور یہی تمام احادیث نسخہ شاہ میں بھی پائی جاتی ہیں البتہ حدیث-۶۰ میں "فقد وجب علیہ الوضوء" ہے جبکہ نسخہ شاہ میں "فلیتوضا" ہے۔ بقیہ احادیث کے متن میں کوئی فرق نہیں پایا جاتا)؛ اوجز، ۱/۹۵-۹۶ میں دونوں موجود ہیں)۔

متداول نسخوں میں اور نسخہ شاہ میں اگلا باب یکساں ہے مگر دونوں کے ترجمۃ الباب میں متنی اختلاف ہے (صفحی، ۱/۳۳: باب الوضوء من قبلۃ المراۃ او جسہا"؛ فواد، ۱/۴۳: ۱۶- "باب الوضوء من قبلۃ الرجل امراتہ"، حدیث: ۶۴-۶۶ (تین احادیث: ابن عمرؓ، ابن مسعودؓ، ابن شہابؒ)؛ اوجز، ۱/۹۷-۹۹)۔ سب میں تمام احادیث یکساں ہیں اور ان کی ترتیب بھی یکساں ہے۔ متداول نسخوں میں ایک مسئلہ مالک بھی ہے جو نسخہ شاہ میں نہیں ہے۔

نسخہ شاہ میں اگلا باب "باب الوضوء من القئ" ہے جبکہ متداول نسخوں میں اس کی بجائے "باب العمل فی غسل الجنابۃ" ہے جس کا عددی نمبر نسخہ فواد میں ۱۷ ہے۔ متداول نسخوں میں "باب الوضوء من القئ" سرے سے موجود نہیں ہے۔ شاہ صاحبؒ نے اس باب میں دو روایات / احادیث نقل کی ہیں:

۱-"مالك انه رای ربیعة بن ابی عبدالرحمن یقلس مرارا ماء وهو فی المسجد فلا ینصرف ولا یتوضا حتی یصلی"۔

۲-"قال یحیی سئل مالك عن رجل قلس طعاما هل علیه الوضوء، قال: لیس علیه وضوء ولیمضمض من ذلك ولیغسل فاه"۔

یہاں سخن گسترانہ بات یہ آپڑی ہے کہ شاہ صاحبؒ نے اس باب میں "مسائل مالک" سے بھی تعرض کیا ہے جس کی تردید بعض شارحین کرام نے کی ہے (مصفی، ۱/ ۳۴)۔

شاہ صاحبؒ کے نسخہ میں اگلا باب "باب الوضوء من الرعاف والحجامة" ہے جبکہ متداول نسخوں میں اس موضوع پر تین تین ابواب ہیں: "۱۰-باب ماجاء فی الرعاف، ۱۱-باب العمل فی الرعاف، ۱۲-باب العمل فیمن غلبه الدم من جرح اورعاف۔" (مصفی، ۱/ ۳۴-۳۶؛ فواد، ۱/ ۳۸-۴۰؛ احادیث: ۴۶-۴۸/ ۴۹-۵۰/ ۵۱-۵۲) مصفی میں اولین حدیث حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ہے (حدیث: ۴۷)۔ دوسری حضرت عبدالرحمٰن بن حرملہ اسلمیؒ کی ہے (حدیث: ۴۹)۔ تیسری حضرت عبدالرحمٰن بن المجبرؒ سے مروی ہے جو دوسری کی مانند ہے اور نسخہ فواد میں متن کا معمولی فرق ہے (حدیث: ۵۰)۔ چوتھی حضرت نافعؒ کی حضرت ابن عمرؓ کے عمل پر مبنی ہے (حدیث-۴۶)۔ پانچویں حضرت یزید بن عبداللہ بن قسیط اللیثیؒ کی سند پر مروی ہے اور حضرت سعید بن المسیبؒ کا عمل بتاتی ہے (حدیث-۴۸) اور چھٹا "مسئلہ مالک" ہے: "قال مالك: الامر عندنا انه لا یتوضا من رعاف ولا من دم، ولا من قیح یسیل من الجسد، ولا یتوضا الا من حدث یخرج من ذکر اودبر اونوم" اور "مسئلہ مالک" کی یہ عبارت یا فقہی فکر متداول نسخوں میں نہیں ہے بلکہ حدیث-۵۲ کو پسندیدہ ترین روایت کہا گیا ہے۔ اوپر کے مقابلہ سے یہ بھی واضح ہے کہ بعض احادیث جیسے ۵۱ اور ۵۲ شاہ صاحبؒ کے نسخہ میں نہیں ہیں۔ البتہ اس کی تمام احادیث میں متنی اختلاف پایا جاتا اور حدیث-۵۰ میں جو اختلاف ملتا ہے وہ غالباً ماقبل حدیث کے زیر اثر آگیا ہے اور غالباً کتابت کی غلطی ہے۔

نسخۂ مصمودی کے اختلاف پر ایک نظر

عام مطبوعہ نسخوں میں جیسا کہ ذکر کیا جاچکا موطا امام مالک کا آغاز "وقوت الصلاۃ" سے ہوتا ہے نسخہ شاہ میں کتاب الصلوۃ ہے۔ ایک عجیب وغریب فرق نسخہ شاہ میں یہ پایا جاتا ہے کہ ایک باب "باب الصلوات الخمس الخ" کے طویل عنوان اور اس کے تحت ایک حدیث بروایت حضرت طلحہ بن عبید اللہ تیمیؓ کے بعد اچانک "باب وجوب الوضوء والغسل والتمیم الخ" شروع ہوجاتا ہے اور اس کے بعد تمام ابواب کا تعلق کتاب الطہارۃ سے ہے جس کا ذکر نسخہ شاہ نہیں ہے اور یہ قطعی حیرت انگیز بات ہے۔ اس میں کل ابواب کی تعداد ۶۲ ہے جو وضوء، غسل، تیمم، حیض ونفاس وغیرہ اور ان کے مسائل سے متعلق ہیں (مصطفیٰ ۱/۲۲-۶۰)۔

اس کے برعکس تمام نسخوں میں کتاب وقوت الصلاۃ کے بعد آٹھ ابواب ہیں۔ جیسے وقت الجمعۃ، من ادرک رکعۃ من الصلاۃ، ماجاء فی دلوک الشمس وغسق اللیل، جامع الوقوت، النوم عن الصلوۃ، النہی عن الصلاۃ بالہاجرۃ، النہی عن دخول المسجد بریح الثوم وتغطیۃ الفم، نسخہ فواد، نسخہ عرموش اور نسخہ دیوبند وغیرہ میں بھی یہی ابواب کتاب ہیں (فواد ۳-۱۷؛ عرموش ۱۳-۲۲؛ دیوبند ۲-۶؛ اوجز ۱/۲۱-۳۳) اور ان کے بعد کتاب الطہارۃ شروع ہوتی ہے جو نسخہ فواد کے مطابق ۳۲ ابواب پر مشتمل ہے اور وہی دوسرے نسخوں میں بھی ہیں۔

نسخہ شاہ میں ابواب طہارت کے بعد بلا عنوان وتفریق ابواب صلاۃ شروع ہوجاتے ہیں جو کتاب کا حصہ ہیں۔ اس میں ڈھائی سو کے قریب ابواب ہیں جو نماز اور اس کے معاملات ومسائل سے متعلق ہیں۔ یہ بہت وسیع باب ہے۔ دوسرے نسخوں میں "کتاب الصلاۃ" مختلف ذیلی کتب میں تقسیم کی گئی ہے جیسے کتاب الصلوۃ (۱۸ ابواب) کے بعد ہیں: کتاب السہو (ایک باب)، کتاب الجمعہ (۹ ابواب)، کتاب الصلاۃ فی رمضان

(دوباب)، کتاب صلاة اللیل(۵باب)، کتاب صلوٰۃ الجماعۃ(۱۰/ابواب)، کتاب قصر الصلاۃ فی السفر (۲۵/ابواب جن میں صلاۃ الضحیٰ وغیرہ دوسرے ابواب بھی ہیں)، کتاب العیدین (۷ابواب)، کتاب صلوٰۃ الخوف(ایک باب)، کتاب صلاۃ الکسوف(دو ابواب)، کتاب الاستسقاء(تین ابواب)، کتاب القبلۃ(۶/ابواب)، کتاب القرآن(۱۰/ابواب)، کتاب الجنائز(۱۲/ابواب)(مصطفیٰ،۱/۶۹-۲۰۶؛ نسخہ فواد، ۶۷-۲۴۳؛ نسخہ عرموش، ۵۵-۱۶۱؛ نسخہ دیوبند، ۳۲-۱۰۲؛ اوجز، ۱/۱۷۱-۳۷۸)۔

امام مصمودیؒ کی حضرت امامؒ سے سماعتِ موطا اور دوسرے محدثین سے روایتِ حدیث ایک بنیادی حقیقت ہے۔ اسی میں موطا مصمودی کی بوقلمونی کی حقیقت بھی مستور ہے۔ جو ان کی تدوینِ موطا کی رنگارنگی اور اختلافِ نسخ کی صورت بتاتی ہے۔ حضرت مصمودیؒ نے امام مالکؒ سے موطا کی سماعت کی سوائے ابوابِ اعتکاف کے اور ان کی سماعت زیاد بن عبدالرحمٰن لخمیؒ کے واسطے سے ہے (فسمع من مالك بن انس الموطا غیر ابواب من الاعتكاف فحملها من زیاد عن مالك،.....ابن عبدالبرؒ، الانتقاء ۵۸؛ دوسرے محدثین کرام کے علاوہ انھوں نے حضرت عبداللہ بن وہب فہریؒ (۱۲۵ھ / ۷۴۲ء-۱۹۷یا۱۹۹ھ / ۸۱۲-۸۱۳ء) کی موطا اور جامع کی بھی سماعت کی(".....ومن ابن وھب مؤطاه وجامعه"، الانتقاء، ۵۸ نیز مابعد)۔

حافظ ابن عبدالبر قرطبیؒ کے مطابق امام مصمودیؒ نے حضرت امام مالکؒ سے جب موطا کی سماعت کی تو اٹھائیس سال کے تھے "......رحل وھو ابن ثمان وعشرین سنة فسمع من مالك بن انس الموطا......" (الانتقاء، ۵۸؛ مقدمہ اوجز، ۱/۲۵-۲۶) اور حضرت امامؒ کی وفات کے بعد وہ لگ بھگ پچپن برس زندہ رہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو ایک طویل عمر عطا فرمائی تھی۔ اس دوران انھوں نے اپنا نسخہ موطا مرتب کیا۔ ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام مصمودیؒ نے حضرت مولفؒ کے کس نسخہ سماعت کی تھی کیونکہ حضرت امامؒ ہر برس بلکہ ہر آن اپنے نسخے میں کمی بیشی فرماتے رہتے تھے۔ چونکہ حضرت مصمودیؒ نے امام مالکؒ سے سماعت کے بعد کچھ مدت مصر میں دوسرے محدثین کرام کی احادیث وروایات اخذ

کرنے میں گذاری تھی اور اس کے بعد حضرت امامؒ کی خدمت میں دوبارہ سماعت کے لئے پہونچے تو امام مالکؒ علیل تھے اور اسی بیماری میں انتقال کر گئے۔ ابن عبد البر کا بیان ہے کہ وہ اس آخری "رحلہ" میں سماعت نہیں کر سکتے تھے لہذا ان کا نسخہ موطا امام مالک کے آخری نسخہ یا آخری روایت پر مبنی نہیں ہے۔ مزید برآں وہ حضرت زیادؒ کے نسخہ پر بھی مبنی ہے۔ پھر وہ ایک طویل عرصے تک زندہ اور باعمل رہے اور محدثین کرامؒ کے طریقے اور بالخصوص اپنے استادِ امام کے وطیرے کے مطابق انھوں نے بھی اپنے نسخہ موطا میں ترمیم و تبدیلی ضرور کی تھی۔ حضرت ابن وہب فہریؒ کے نسخہ موطا کی سماعت کے باوجود نسخہ مصمودی میں فرق ہے اور دوسرے نسخوں سے بھی اس میں اختلافِ روایات پایا جاتا ہے۔ قیاس غالب ہے کہ حضرت مصمودیؒ نے اپنے کئی نسخے تیار کئے تھے اور ان میں سے ایک حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے زیر درس و تشریح آیا جو نسخہ فواد وغیرہ سے کافی مختلف ہے۔

نسخہ مصمودی میں "مسائل مالک" کا اضافہ کر کے اسے حدیث کی بجائے فقہ کی کتاب بنا دینے کا شکوہ گذر چکا۔ اس باب میں دو سوالات اٹھتے یا دو امکانات پائے جاتے ہیں: ایک یہ کہ "مسائل مالک" کا اضافہ حضرت امامؒ کا اپنا ہے؟ یا امام مصمودیؒ نے ان کا اضافہ اپنی طرف سے کیا؟ اس سوال کے دوسرے حصہ سے متعلق ایک ذیلی سوال یہ ہے کہ حضرت مصمودیؒ نے یہ اضافہ خود کیا تو تب کیا ہے؟ حضرتِ مولفؒ سے روایت و سماعتِ موطا کے وقت کیا یا بعد میں کسی وقت تدوینِ نسخہ مصمودی کے وقت کیا؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ امام مالکؒ صرف احادیث نبوی کی روایت و ترسیل ہی کو کافی سمجھتے تھے یا آثارِ صحابہ و تابعین کے ساتھ اپنے آراء و افکار کو بھی اس کے ساتھ بیان کرنا ضروری گردانتے تھے کیونکہ مختلف احادیث کے ضمن میں ایسا ترجیحی عمل ضروری بن جاتا ہے۔ بالخصوص ایک فقیہ وقت کے لئے۔ ان دونوں سوالات کے جوابات یا امکانات کے کامل تجزیے کے لئے ایک دفتر درکار ہے مگر اختصار کے ساتھ عرض ہے۔

موطا امام مالک کے متون / نسخوں کے تجزیے سے ایک حقیقت واضح ہوتی ہے کہ

مسائل کا اضافہ حضرت امامؒ کا اپنا ہے، ان کے شامل موطا ہونے کی دو صورتیں نظر آتی ہیں:
ایک یہ کہ حضرت امامؒ مختلف احادیث و آثار کے بیان و ترسیل کے بعد اپنا نقطہ نظر بیان فرماتے تھے اور وہ ان کا فقہی مسلک یا علمی نظریہ یا حدیثی تاویل ہوتی تھی اور بالعموم ان کی بنا علمائے مدینہ کے متفقہ مسلک پر ہوتی تھی۔ یہ حقیقت بہت واضح ہے کہ حضرت امامؒ کے نزدیک فقہاء و محدثین مدینہ کے اتفاق و اجماع کو فیصلہ کن قوت نافذہ کا درجہ حاصل تھا۔ حضرت امامؒ بالعموم اس اتفاق علماء و محدثین مدینہ کو "الامر عندنا، ادرکت اھل العلم ببلدنا" (ہمارے نزدیک متفقہ معاملہ یہ ہے) اور ان جیسی تعبیرات سے واضح کرتے ہیں (مصفی، ۱/۱۲۲ وغیرہ)۔

یہاں ایک غلط فہمی یا بدظنی کا ازالہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ بعض ظاہر بین اہل علم نے حضرت امامؒ کے اس ترجیحی اصول اور قول مختار کے باب میں یہاں تک کہہ دیا کہ وہ احادیث نبوی پر علماء و فقہاء مدینہ اور آثار صحابہ وغیرہ کو ترجیح دیتے ہیں اور حدیث نظر انداز کرتے ہیں۔ یہ قطعی غلط خیال اور گمراہ کن فکر ہے۔ حضرت امام مالکؒ پر یہ اسی طرح کا الزام ہے جس طرح حضرت امام ابو حنیفہؒ پر لگایا جاتا ہے۔ موطا کا علمی تجزیہ، فقہی تحلیل اور حدیثی جائزہ بتاتا ہے کہ فکر امام اور مسائل مالک کی بنا جن آثار و اعمال و روایات مدینہ پر قائم تھی ان سب کا مدار رسول اکرم ﷺ کی احادیث شریفہ میں سے کسی نہ کسی پر استوار و مبنی تھا اور وہ حدیث کے دائرہ سے ہرگز خارج نہ تھے۔

موطا میں مسائل مالک کی دوسری صورت یہ تھی کہ حضرت امامؒ کے شاگرد و راوی اور سامع سوالات کرتے تھے اور حضرت امامؒ ان کے جوابات عطا فرماتے تھے۔ یہ سوالات و جوابات حدیث نبوی یا اثر صحابہ کی تشریح و تعبیر یا ترجیح سے متعلق تھے۔ امام مصمودیؒ نے بہت سے سوالات حضرت امامؒ سے دوران سماعت موطا کئے تھے اور ان کے جوابات پائے تھے۔ غالباً امام مصمودیؒ نے ان سوالات کو موطا میں اس لئے شامل کر دیا کہ وہ حضرت امامؒ کے افکار و تاویلات اور ترجیحات پر مبنی تھے۔ ان کی شمولیت کے بارے میں دو امکانات

ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ سماعتِ موطا کے وقت ان کو شامل کیا گیا اور دوسرے یہ کہ تدوینِ نسخہ مصمودی کے وقت (مصفی، ۱/ ۴ تا و غیرہ)۔

مسائلِ مالک کے سوالاتِ مصمودی کے سبب وجود پذیر ہونے سے متعلق ایک بات اور بھی کہی جا سکتی ہے۔ امام مالکؒ کے دوسرے راویانِ موطا نے اپنے اپنے نسخے مدون و مرتب کیے تھے۔ انھوں نے ان میں مسائلِ مالک شامل کیے تھے یا نہیں یہ ایک تحقیق طلب سوال ہے جس کا ٹھیک جواب تو موطا کے دوسرے نسخوں سے نسخہ مصمودی کے موازنے کے بعد ہی دیا جا سکتا ہے لیکن ان میں مسائلِ مالک کی شمولیت ضروری عنصر ہی معلوم ہوتی ہے خواہ وہ حضرتِ مولفؒ کی اپنی تاویل و تشریح کے سبب میں وجود میں آئے ہوں یا ان مرتبینؒ کے اپنے اپنے انفرادی سوالات کے نتیجے میں یا مصمودیؒ جیسے صاحبانِ فکر و نظر کے استفسارات کے سبب۔

بہر حال اس وقت نسخہ مصمودی کے علاوہ نسخہ محمد بن حسنؒ شیبانی موجود ہے جو موطا امام کا دوسرا روپ ہے۔ امام محمدؒ حنفی مسلک کے مدون و مرتب ہونے کے علاوہ بانی فقہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ساتھ بانی امام بھی تھے۔ موطا امام کی احادیث و روایات اور مسائلِ مالک بیان کرنے کے علاوہ وہ بھی امام ابو حنیفہؒ یا اپنے مسلک کی تائید میں دوسری احادیث لاتے ہیں یا جن مسائلِ مالک اور تعبیراتِ امام سے انھیں اختلاف ہوتا ہے ان کے بالمقابل اپنا مسلک یا حنفی فقہی نقطہ نظر واضح کرتے ہیں۔ حنفی فقہ کے ناقدین نے موطا امام کو رطب و یابس کا مجموعہ اسی بنا پر قرار دیا ہے جو قطعی غلط ہے مگر موطا امام محمدؒ بھی حدیث کی بجائے فقہ کی کتاب بن گئی ہے (عبد الحی لکھنوی، التعلیق الممجد علی مؤطا محمد، دار القلم دمشق ۱۹۹۱ء، ۱/ ۱۵۲-۱۵۹ و مابعد: مثلاً قال محمد: هذا قول ابی حنیفةؒ فی وقت العصر، وکان یری الاسفار فی الفجر")۔

دوسرے سوال کا جواب بہت آسان ہے اور موطا امام میں ہی وہ موجود ہے۔ حضرت امامؒ اگر چاہتے تو وہ صرف مرفوع احادیث و مسند روایات ہی پر اپنی کتاب مبنی کرتے کہ

وہ حدیث کے اپنے زمانے کے سب سے بڑے عالم و حافظ تھے۔ آثارِ صحابہ اور سنن تابعین اور اقوال و افعالِ اہلِ مدینہ اور وہ بھی اس کثرت سے موطا کے متن میں لانے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان کو ضروری سمجھتے تھے۔ منطقی طور سے بھی یہ بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ اختلافِ احادیث و روایات کی صورت میں ایک راجح کی ضرورت تھی اور تشریح و تاویل میں اور اس سے زیادہ تطبیق و توفیق میں آثارِ صحابہ اور فتاویٰ اہلِ مدینہ نے اصل کسوٹی کا کام دیا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے اسی بنا پر ایک اصولِ محکم فرمایا کہ مسائلِ اسلامی میں صرف احادیث کافی نہیں ہیں۔ زمانے کے گذران کے ساتھ ساتھ اور زندگی کے بہاؤ میں گوناگوں مسائل و معاملات پیدا ہوتے ہیں جن کا اسلامی حل تلاش کرنا ہوتا ہے۔ خود عصر نبوی میں جو بہترین زمانۂ اسلامی ہے اور وحیِ الٰہی کی مسلسل آمد کا زمانہ ہے اجتہاد و بصیرت سے کام لینے کی ضرورت پڑی اور حضرت معاذ بن جبلؓ کی حدیثِ اصول کے علاوہ متعدد ارشاداتِ نبوی اور اقوالِ صحابہ و علماء اس کی فعال حمایت میں ملتے ہیں لہذا عصر نبوی کے زمانے سے ہی اقوال و تشریحاتِ صحابہ کا آغاز ہوا اور بعد کے زمانے میں وہ استنباط و اجتہاد کی بنیادیں بن گئے۔

جامع تجزیہ کتب و ابوابِ مصمودی

نسخہ / روایتِ مصمودی پر مشتمل مطبوعاتِ موطا کے تمام متون سوائے ولی اللہی نسخہ کے تقریباً یکساں ہیں۔ ان میں بہت معمولی اختلاف ملتے ہیں اور وہ اختلاف بھی کتب و ابواب کے عناوین یا ان کے اضافوں سے متعلق ہیں۔ مثلاً نسخۂ فواد کا آغاز بسملہ اور مختصر صلوٰۃ کے بعد کتاب وقوت الصلاۃ سے ہوتا ہے جس کا اولین باب بھی اسی عنوان کا ہے۔ نسخۂ عرموش میں مرتبِ گرامی نے یہ صراحت کی ہے کہ اولین عنوان "کتاب اوقات الصلاۃ" اصل میں نہیں ہے اور ان کا اپنا اضافہ ہے اس کے بعد بسملہ ہے اور "وقوت الصلاۃ" کا باب ہے جس میں باب کا اضافہ نہ اصل میں ہے اور نہ مرتب کا کیا ہوا ہے۔ نسخہ

دیوبند میں بسملہ کے بعد "وقوت الصلوٰۃ" ہے اور اوجز میں "باب وقوت الصلاۃ" ہے۔ اسی طرح بعض دوسرے مطبوعہ نسخوں میں بھی ہے۔

نسخہ فواد، نسخہ عرموش، نسخہ دیوبند اور اوجز میں حدیثِ اول یکساں ہے لیکن اس کی سند میں فرق ہے۔ نسخہ عرموش میں ہے: عن ابن شهاب ان عمر بن عبدالعزيز اخر الصلاة يوما، فدخل عليه عروة بن الزبير، فاخبره الخ جبکہ نسخہ فواد میں سند ہے: قال حدثني يحيىٰ بن يحيىٰ الليثي عن مالك بن انس عن ابن شهاب ان عمر بن عبدالعزيز الخ، دیوبند کے نسخہ میں ہے: حدثنا يحيىٰ بن يحيىٰ، انا مالك بن انس عن ابن شهاب ان عمر بن عبدالعزيز، یہی سند اوجز میں ہے۔ ان نسخوں میں سند کا اختلاف ہے خواہ وہ کم ہو یا زیادہ روایتِ حدیث کے لحاظ بہت اہم ہے اور اس کی فکر مرتبین کرام نے نہیں کی ہے۔

ایک اہم نکتہ یہ ہے کہ ان تینوں نسخوں اور ممکن ہے کہ دوسرے نسخوں کے مرتبین کرام نے بھی ایسا کیا ہو کہ اس پر غور نہیں کیا کہ متنِ موطا کا آغاز "وقوت الصلاة" سے کیونکر ہو رہا ہے۔ جبکہ وہ بعض تصریحات کے مطابق کتابِ موطا نہیں ہے صرف ایک باب ہے۔ لہٰذا قیاس، منطق، استدلال اور اصولِ تدوین سب کہتے ہیں کہ اس کا آغاز کتاب الصلاة سے ہونا چاہئے تھا۔ عرموش نے جیسا کہ صراحت بھی کی ہے لیکن انھوں نے کتاب وقت الصلاة بنا دیا جبکہ وہ کتاب نہیں ہو سکتی صرف ایک باب ہو سکتی ہے۔ شیخ الحدیث نے وقوت اور اوقات کے معنوی فرق سے تو تعرض کیا ہے مگر اس باب کے قائم کرنے وغیرہ سے متعلق کوئی توجیہ نہیں کی۔ حیرت ہے کہ اس بے ربط اور بلا تمہید اور غیر منطقی آغاز متن پر تنبیہ نہیں ہوا اور نہ یہ احساس ہوا کہ یہ ناقص آغاز ہے۔

زیرِ بحث چاروں مطبوعہ نسخوں میں اولین کتاب/باب کے تحت آٹھ ابواب ہیں اور سب میں یکساں ہیں۔ ان کے اختتام پر نسخہ دیوبند میں کسی اور کتاب کا ذکر نہیں آتا اور سیدھے سیدھے "العمل في الوضوء" شروع ہو جاتا ہے(۶)۔ نسخہ فواد میں دوسری

کتاب کتاب الطهارة کا عنوان ہے اور اولین باب، (۱)باب العمل فی الوضوء ہے (۱۸)، نسخہ عرموش میں کتاب الطهارة کا عنوان ہے مگر مرتب نے صراحت کردی ہے کہ وہ اصل میں موجود نہیں ہے اور "باب" کا اضافہ بھی نہیں ہے۔ ان تینوں میں اول حدیث کی شروع کی سند میں بھی فرق ہے: نسخہ فواد میں "حدثنی یحییٰ عن مالك" ہے تو نسخہ دیوبند میں مالك عن عمرو بن یحییٰ ہے اور عرموش میں "عن عمرو بن یحییٰ المازنی...... الخ" ہے۔ ایسے اختلافات کی بھرمار ہے۔ لیکن اس سے زیادہ بحث نہیں ہے۔ شیخ الحدیث نے اپنی شرح میں کتاب الطهارة کے اضافہ یا عدم ذکر سے بحث مختلف علماء و شارحین کے حوالے سے کی ہے (۱/ ۳۴-۳۵)۔

دوسرے ابواب اور ان کی کتب میں بھی اسی طرح کے بہت سے متنی، سندی اور دیگر اختلافات ملتے ہیں۔ مگر سب سے زیادہ خاتمہ کتاب کی بوالعجبی ہے جس کی توجیہ کسی طرح ممکن نہیں ہے اور اگر کی جائے تو وہ کھینچ تان پر مبنی ہوگی۔ چاروں مذکورہ بالا طباعتوں / نسخوں میں آخری حدیث رسول اکرم ﷺ کے پانچ اسماء گرامی - محمد، احمد، ماحی، حاشر، عاقب - کے ذکر پر مبنی ہے۔ نسخہ فواد میں بسملہ کے بعد ۶۱ "کتاب اسماء النبی ﷺ" کا جلی عنوان قائم کر کے (۱)باب اسماء النبی ﷺ لکھا گیا ہے۔ جبکہ نسخہ عرموش میں نہ کتاب ہے اور نہ باب، گذشتہ حدیث کے بعد "اسماء النبی ﷺ" کے تحت حدیث مذکورہ مسطور ہے۔ نسخہ دیوبند اور اوجز میں گذشتہ یکساں حدیث و باب کے بعد "ماجاء فی اسماء النبی ﷺ" کے تحت یہ حدیث شریف لائی گئی ہے اور ان سب کے مرتبین کرام نے صراحت کردی ہے کہ کتاب الموطا کی آخری حدیث ہے یا اسی پر امام مالک کی کتاب موطا تمام ہوتی ہے۔ شیخ الحدیث کی اس مسئلہ پر بحث کا حوالہ اوپر آچکا ہے۔ موطا کی آخری حدیث ہونے کی صراحت یا نہ ہونے پر اختلاف نقل کرنے کے باوجود ان کے یہاں بھی یہی آخری حدیث ہے۔

دوسری بحثوں کے علاوہ یہاں ایک سخن گسترانہ بات یا حقیقت عرض کرنی

ضروری ہے تاکہ پورا قصہ یہیں تمام ہو جائے۔ حافظ شاہ عبدالعزیز دہلوی رحمہ اللہ نے نسخہ یحیٰی بن یحیٰی تمیمی کے بارے میں لکھا ہے کہ اس کی آخری حدیث اسماء نبوی پر مبنی ہے۔ جس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ اس کا متن بحث و تذکیر کے لئے دوبارہ لکھا جاتا ہے: ''دربابِ ما جاء فی اسماء النبی ﷺ میگوید: و ایں باب آخر ابواب موطاء اوست کہ بداں تمام شد: ومالك عن شهاب عن محمد بن جبير بن مطعم ان رسول الله ﷺ قال لی خمسة اسماء: انا محمد، وانا احمد، الماحی الذی یمحوالله بی الفکو، وانا الحاشر الذی یحشر الناس علی قدمی، وانا العاقب (بستان، ۴۶)۔

کتاب الزکوٰۃ اگلی کتاب ہے جو نسخہ شاہ اور دوسرے نسخوں میں مشترک ہے۔ شیخ فواد نے اس کو تیس ابواب میں منقسم بتایا ہے اور اتنے ہی ابواب نسخہ عرموش، نسخہ دیوبند میں اور اوجز میں بھی ہیں۔ البتہ عناوین ابواب میں کافی فرق ہے: مثلاً نسخہ فواد اور نسخہ دیوبند میں زکاة الرکاز ہے تو نسخہ عرموش میں اس کی جگہ زکاة الشرکاء ہے (۲۴۹، ۱۰۶، ۱۶۶ بالترتیب)۔ نسخہ عرموش و نسخہ دیوبند میں ما لا زکوٰة فیه من الحلی والتبر والعنبر ہے اگرچہ عرموش میں التبر کو الحلی سے پہلے لایا گیا ہے۔ نسخہ فواد میں صرف ما لا زکوٰة فیه من الحلی والعنبر ہے۔ اس میں التبر کا لفظ نہیں ہے (۱۶۷، ۱۰۶، ۲۵۰ بالترتیب)۔ ایسے بہت سے اختلاف عناوین ہیں جن کا مکمل ذکر ان کی متعلق جدولوں میں خاص ضمیمے میں کیا گیا ہے۔ البتہ ان تینوں کے ابواب زکوٰۃ کی تعداد کے علاوہ ترتیب بھی یکساں ہے اور معانی و مفاہیم کا بھی اشتراک پایا جاتا ہے (نسخہ فواد، ۲۴۴-۲۸۵؛ نسخہ عرموش، ۱۶۲-۱۹۳؛ نسخہ دیوبند، ۱۰۳-۱۲۴؛ اوجز، ۲)۔

نسخہ شاہ میں ابواب الزکاة کی تعداد چھتیس کے قریب ہے۔ یعنی وہ دوسرے نسخوں سے کچھ زیادہ ہے۔ اس کے ابواب بھی مختلف ہیں اور ان کے عناوین و معانی بھی الگ ہیں اور ظاہر ہے کہ ان سے متعلق احادیث و آثار بھی منفرد ہیں۔ مثلاً دوسرے نسخوں کے باب ''ما تجب فیه الزکوٰة'' کی بجائے ''باب اثم مانع الزکاة'' ہے۔ دوسرے نسخوں میں

حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث مذکور ہے: ''.....لیس فیما دون خمس ذود صدقة، ولیس فیما دون خمس اواق صدقة، ولیس فیما دون خمسة اوسق صدقة'' جبکہ نسخہ شاہ میں بابِ مذکورۂ بالا کے تحت سورۂ توبہ وغیرہ کی دو آیاتِ کریمہ کے بعد حضرات ابو ہریرہؓ و عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث واثر ہے کہ زکوٰۃ نہ ادا کرنے والا قیامت میں عذاب کا شکار ہوگا: ''من کان عندہ مال لا یودی زکاته مُثّل له الخ'' دوسرے نسخوں کی اولین باب کی اولین حدیث شاہ صاحب کے نسخہ میں اسی سند سے ''باب القدر الذی لا تجب فی اقل منه الزکوٰۃ'' میں مذکور ہے جو کتاب الزکوٰۃ کا چوتھا باب ہے۔ ایسے بہت سے اختلاف پائے جاتے ہیں (مصفیٰ ۱/۱۰۷)۔

ترتیبِ کتب کا ایک دلچسپ اختلاف یہ ملتا ہے کہ نسخہ فواد، عرموش اور نسخہ شاہ میں کتاب الصلوٰۃ کے بعد کتاب الزکاۃ ہے اور اس کے بعد کتاب الصیام ہے۔ جبکہ نسخہ دیوبند اور اوجز میں کتاب الصلوٰۃ کے بعد ہی کتاب الصیام لائی گئی ہے اور کتاب الصیام کے بعد کتاب الزکاۃ ہے۔ اس باب میں نسخہ دیوبند اور اوجز بالکل منفرد ہیں۔ غالباً ان کے اصل میں یہی ترتیب تھی اور عین ممکن ہے کہ یہ ترتیب محقق و حاشیہ نگار گرامی نے خود قائم کی ہو کہ بالعموم نماز کے بعد روزے کے ابواب کا ذکر کیا جانا ترتیب فرائض کے لحاظ سے موزوں تر سمجھا جاتا ہے (نسخہ دیوبند، ۸۸-۱۰۳؛ اوجز، ۲/؟؟)۔

بہرحال کتاب الصیام کو مختلف ابواب میں تمام نسخوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ نسخہ فواد میں ان کی تعداد ۲۲ ہے اور کتاب الاعتکاف کے تحت چھ مزید ابواب کو بیان کیا گیا ہے۔ نسخہ دیوبند میں کتاب الاعتکاف میں پانچ ابواب ہیں اور فواد کا چھٹا باب ماجاء فی لیلة القدر نسخہ دیوبند میں جامع الصیام کے تحت اکلوتے باب کے بطور لایا گیا ہے۔ عرموش کا نسخہ کتاب الصیام اور کتاب الاعتکاف میں نسخہ فواد سے بعض اختلاف کے ساتھ اتفاق رکھتا ہے (فواد، ۲۸۶-۳۲۱؛ عرموش، ۱۹۴-۲۱۱؛ دیوبند، ۸۸-۱۰۳)۔

اس کے برعکس نسخہ شاہ میں ''کتاب الصیام'' کے چھیالیس ابواب ہیں اور ان

میں ہر طرح کا اختلاف ہے۔ تینوں نسخوں میں اولین باب ہے: "باب ماجاء فی رؤیۃ الھلال للصوم و الفطر فی رمضان" (۲۸۶، ۱۹۴، ۸۸ بالترتیب) جبکہ نسخہ شاہ میں اولین باب ہے: "باب فضل الصوم" اور "کتاب الصیام" کے آغاز میں سورۂ بقرہ کی روزہ و رمضان سے متعلق آیات کریمہ ہیں جو متداول نسخوں میں نہیں پائی جاتیں اور بالعموم آیات کریمہ ان نسخوں کی کتب و ابواب کے آغاز میں مذکور نہیں ہیں جبکہ نسخہ شاہ میں وہ بالعموم ضرور آتی ہیں۔ حضرت شاہؒ کے نسخے میں ترتیب ابواب بھی مختلف ہے اور احادیث وغیرہ کی تعداد کا فرق پایا جاتا۔ متداول نسخوں میں بھی بعض دوسرے اضافات ملتے ہیں جو نسخہ شاہ میں نہیں ہیں (مصفی، ۱/۲۳۰-۲۶۶)۔

موطا کے نسخہ مصمودی کے تمام متداول نسخوں اور حضرت شاہؒ کے نسخہ میں اس کے بعد "کتاب الحج" مشترک ہے۔ نسخہ فواد میں تراسی ابواب میں اسے تقسیم کیا گیا ہے۔ یہی تعداد ابواب بعض اختلافات کے ساتھ نسخہ عرموش اور نسخہ دیوبند میں ملتی ہے۔ یہ اختلافات ابواب کے عناوین میں زیادہ پائے جاتے ہیں اور ایک آدھ تقسیم و ترتیب ابواب کا بھی اختلاف ہے۔ حضرت شاہؒ کے نسخہ میں ابواب کی تعداد بہت زیادہ ہے اور وہ ۱۴۳ ہے۔ یعنی متداول نسخوں سے دوگنے کے قریب۔ حسب معمول ابواب کے آغاز اور ترتیب میں فرق پایا جاتا ہے اور آیات و احادیث اور دوسرے امور متعلقہ کا بھی فرق ہے۔

متداول نسخوں میں سے کسی میں بھی آیات کریمہ کا ذکر نہیں ہے جبکہ نسخہ شاہ میں کتاب کا آغاز ان سے ہوتا ہے۔ اولین باب کا عنوان ہے "باب حج البیت فرض علی من استطاع الیہ سبیلا" اور اس کے تحت سورہ آل عمران کی دو آیات کریمہ ۹۶-۹۷: ﴿ان اول بیت وضع للناس للذی ببکۃ... ان اللہ غنی عن العلمین﴾ نقل کی گئی ہیں۔ دوسرا باب ہے: "باب فضل الحج و العمرۃ" جس کے تحت حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے: "العمرۃ الی العمرۃ کفارۃ لما بینھما والحج المبرور لیس لہ جزاء الا الجنۃ"۔ شاہ صاحب کے نسخہ میں اس کے بعد باب ہے: "باب من اراد

الحج فليحرم فى اشهر الحج وليتق الرفث والفسوق والجدال" اور آیت کریمہ ﴿الحج اشهر معلومات......واتقون یاولی الالباب" سے اسے مدلل کیا ہے اور اس کے بعد امام مالکؒ سے اس کی دوسری آیاتِ کریمہ متعلقہ کی تفسیر بھی نقل کی ہے۔ یہ تمام ابواب اور ان میں مذکور آیاتِ کریمہ، ان کی تفسیر امام اور دوسرے مباحث واحادیث و آثار متداول نسخوں میں نہیں پائے جاتے۔ اس کے بعد" باب مواقیت الاهلال" کا ایک نسبتاً طویل باب ہے جس میں بہت سے آثار واحادیث اور اعمالِ صحابہ و تابعین منقول ہیں اور یہ باب متداول نسخوں میں آٹھویں باب کے بطور آیا ہے اور تین ذیلی ابواب میں منقسم ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے ابواب کا بھی اختلاف ہے اور ان کی ترتیب اور ان سے متعلق احادیث و آثار کا بھی۔ متداول نسخوں کا اولین باب: "باب الغسل للاهلال" نسخہ شاہ میں "باب یستحب الاغتسال للاحرام ولدخول مكة ولوقوف عرفة" کا عنوان رکھتا ہے اور اس میں اسی معنی کا اثر حضرت ابن عمرؓ اول اول نقل کیا گیا ہے جبکہ نسخہ فواد میں وہ اس اولین باب کی تیسری حدیث ہے اور یہی نسخہ عرموش اور نسخہ دیوبند وغیرہ میں ہے (مصفی، ۱/ ۲۶۶-۲۷۳ ومابعد؛ فواد، ۳۲۲، عرموش، ۲۲۰؛ دیوبند، ۱۲۳-۱۲۴)۔

جامع الاختلافات

محدثین کرام بالخصوص مرتبینِ موطا کی سنتِ اصطلاح کی پیروی میں جامع الاختلافات کا عنوان لگایا گیا ہے۔ اس کے تحت نسخہ شاہ کی بقیہ کتبِ موطا اور متداول نسخوں کی کتب اور ان کے ابواب کا ایک تقابلی مطالعہ کیا جارہا ہے۔ ان سے کتب و ابواب کا عددی اختلاف بھی معلوم ہوگا حالانکہ وہ اتنا ضروری نہیں لیکن بہرحال اس کی بھی اپنی اہمیت ہے۔ اصل اختلاف مضامین و موضوعاتِ کتب کا ہے اور اسی پر زیادہ زور دینا مقصود ہے کہ وہ اصل فرق اور امتیازی طرہ ہے۔ اس سے نسخہ شاہ کی خامیوں اور خوبیوں دونوں کا

اندازہ ہوگا اور پھر اس کی بنا پر قدر و قیمت متعین کرنے میں سہولت ہوگی۔

"کتاب البیوع والمعاملات" کا پانچواں جزو نسخہ شاہ ہے جو "کتاب الحج" کے بعد آیا ہے اور وسیع تر کتاب ہے۔ اس کے بالمقابل دوسرے متداول نسخوں میں "کتاب البیوع" کا عنوان ہے اور معاملات کو مختلف کتابوں میں لایا گیا ہے۔ بعض ابواب کی کمی بیشی کے علاوہ شاہ صاحب کے نسخہ میں وہ تمام معاملات و امور بھی شامل ہیں جن کو متداول نسخوں کے دوسرے اجزاء/کتب میں لایا گیا ہے جیسے کتاب القراض، کتاب المساقاة، کتاب کراء الارض، کتاب الشفعة، کتاب الاقضية، کتاب الوصية اور ان سے متعلق بعض دوسرے مسائل و امور بھی۔

نسخہ شاہ کا اگلا مبحث کتاب الفرائض ہے۔ اس میں میراث و ترکہ سے متعلق ابواب و احکام ہیں۔ دو متداول نسخوں میں "کتاب الفرائض" کو "کتاب النکاح" سے قبل لایا گیا ہے۔ یہ نسخہ فواد (۵۰۳-۵۲۲) اور نسخہ عرموش (۳۳۸-۳۵۳) کی ترتیب ہے جبکہ نسخہ دیوبند میں وہ کتاب الاقضية کے بعد اور کتاب العقول سے پہلے رکھا گیا ہے (۳۲۲-۳۳۲)۔ ان کے ابواب کم و بیش یکساں ہیں۔

اس کے بعد نسخہ شاہ میں "کتاب النکاح" ہے اور اس سے قبل مختصر عنوان "باب ذکر العورات" کے عنوان سے ہے۔ اس میں نکاح اور اس کے تمام معاملات و ابواب کے علاوہ رضاعت، خیارِ عتق، خیارِ مفرور، باب المفرور وغیرہ، باب الایلاء، باب الظهار، باب اللعان، باب الخلع، باب/کتاب الطلاق اور اس کے مختلف مباحث، عقیقہ، العزل، باب العتق، باب المکاتب، باب المدبر اور ان کے بہت سے متعلقہ امور اور معاملات کو شامل کیا گیا ہے جو در اصل الگ کتب ہیں (مصفی، ۲/۲-۹۳)۔ متداول نسخوں میں نسخہ فواد میں اس میں کتاب النکاح، کتاب الطلاق، کتاب الرضاع ایک ترتیب سے شامل ہیں (۵۲۳-۶۰۸) جبکہ کتاب العقیقة بھی شامل ہے جو کتاب الفرائض سے قبل آتی ہے اور کتاب الصید کے بعد رکھی گئی ہے (۵۰۰-۵۰۲) اور اس کا یہ مقام و ترتیب غیر منطقی سی

لگتی ہے کہ سابق ولاحق دونوں سے غیر متعلق ہے۔ بالکل یہی ترتیب نسخہ عرموش میں ہے (۲۵۵-۲۱۸ نیز ۳۳۶ بالترتیب) دونوں میں اس معاملہ یکسانیت ملتی ہے۔ نسخہ دیوبند میں پہلے کتاب العقیقة ہے پھر کتاب النکاح، کتاب الطلاق، الایلاء، ماجاء فی الخلع، کتاب الطلاق، کتاب الرضاع، کتاب العتق والولاء، کتاب المکاتب، کتاب المدبر وغیرہ کا ذکر ہے (۱۸۶-۲۵۰) اوجز بالعموم نسخہ دیوبند کے مماثل ترتیب رکھتا ہے۔

"کتاب احکام الخلافة" کے عنوان سے اگلی کتاب نسخہ شاہ میں ہے جو بہت سے موضوعات کو محیط ہے۔ احکام و ابواب بیعت کے علاوہ "کتاب الاقضیة، کتاب الحدود، باب الدیات، باب القسامة، باب/کتاب العقول، باب السرقة، کتاب الزنا، باب القذف، باب التعریض" کے علاوہ "کتاب الجهاد" کے متعدد مباحث جیسے "باب الرمی ورباط الخیل، باب ثبات المسلمین یوم الزحف، ادب الغازی، باب الامان، باب تحریم الغلول، باب خمس المغنم، باب السلب، باب النفل، باب اخذ الجزیة، باب اخراج الیهود" جیسے مباحث بھی شامل ہیں (مصفی، ۲/ ۹۳-۱۷۴)۔ متداول نسخوں میں یہ تمام مباحث الگ الگ کتب میں آئے ہیں جیسے "کتاب الجهاد" جو "کتاب الحج" کے مابعد آتی ہے (فواد، ۴۴۳-۴۷۱؛ عرموش، ۲۹۴-۳۱۲؛ دیوبند، ۱۶۶-۱۷۷)۔ دوسرے مباحث کتاب الاقضیة (فواد ۷۱۹-۷۶۰)، کتاب الاشربة، کتاب العقول، کتاب القسامة کے تحت آئے ہیں اور بالترتیب ہیں (فواد، ۸۱۹-۸۸۳؛ عرموش، ۵۰۹-۵۴۷ اور ۵۸۹-۶۳۸؛ دیوبند، ۲۹۹-۳۲۰ اور ۳۴۲-۳۵۷)۔ دوسرے امور کے علاوہ کتاب الاشربة کا عنوان عجیب و غریب ہے جس سے اشتباہ پیدا ہوتا حالانکہ وہ خود شراب نوشی کا مبحث ہے اور اسی لحاظ سے کتاب الحدود کا ایک حصہ لیکن اس کو ایک الگ کتاب بنادیا گیا ہے جو کافی غیر ضروری معلوم ہوتا ہے۔

"کتاب الاحکام المتعلقة بالطعام والشراب واللباس الخ" کے تحت شاہ

صاحبؒ کے نسخہ میں متعدد کتب شامل ہیں۔اس میں ذبیحہ کے احکام (کتاب الذبائح) کھانے پینے، شکار کے احکام، لباس اور کپڑوں اور دوسرے امور زیب و زینت، کھیل کود (نرد وغیرہ) کے مسائل، قتل کلاب وحیات کے امور، علاج معالجہ، حجامت، جھاڑ پھونک (رقیۃ)، بدشگونی "باب الفال، باب الرویا الصالحۃ، باب الاستیذان، باب السلام، باب استحباب المصافحۃ، باب تشمیت العاطس، باب یحرم الکذب، باب النهي عن انتهار الفقراء والمساکین، باب النهی عن سب الدهر، باب الحلف ......، باب کفارۃ الیمین، باب النذور والایمان، باب السفر وآداب المسافر" جیسے امور داخل ہیں (مصفی، ۲/۱۷۲-۲۲۵)۔

متداول نسخوں میں پہلے "کتاب النذور و الایمان، کتاب الضحایا، کتاب الذبائح، کتاب الصید" میں پراگندہ کیا گیا (فواد، ۲/۴۷۲-۵۰۰؛ عمر موش، ۳۱۴-۳۳۵؛ دیوبند، ۱۷۱-۱۸۲) پھر "کتاب الجامع" کے تحت ان میں سے بہت سے مباحث جیسے لباس، شراب، رقیہ، رویا، نرد، سلام، استیذان، شوم، قتل کلاب وغیرہ، حجامت، سفر اور اس کے آداب، حفاظت کلام، صدق وکذب وغیرہ کو لایا گیا ہے (فواد، ۲/۸۸۴-۱۰۰۴ میں مختلف کتب میں اس کو تقسیم کیا گیا جیسے کتاب القدر، کتاب حسن الخلق، کتاب اللباس، کتاب صفۃ النبی ﷺ، کتاب العین، کتاب الشعر، کتاب الرویا، کتاب السلام، کتاب الاستئذان، کتاب البیعۃ، کتاب الکلام، کتاب جهنم، کتاب الصدقۃ، کتاب العلم، کتاب دعوۃ المظلوم، کتاب اسماء النبی ﷺ؛ نسخہ عمر موش، ۶۳۹-۷۰۸؛ دیوبند، ۳۵۸-۳۹۲؛ اوجز، ۶/۱۰۷-۵۰۹ میں بھی اسی طرح کے ابواب وتقسیمات ملتی ہیں)۔

نسخہ شاہ کا اگلا مبحث "کتاب الرقاق" ہے جو متداول نسخوں میں نہیں پایا جاتا ہے۔ اس کے اہم مباحث ہیں: "باب القدر، باب الاجمال فی طلب الرزق، باب ثواب الوضوء، باب مثل الصلوٰۃ فی تکفیر الخطایا" نماز/صلوٰۃ کے خیر اعمال ہونے اور دوسرے فضائل، "فضائل القرآن (سورۃ الفاتحۃ، قل هو الله احد، تبارك الذي بيده

الملك،انا فتحنا)،باب فضل ذكر الله، باب فضائل الدعاء، باب فضل الاوقات، باب فضل صلوة الليل،باب الشهداء،باب تكفير الذنوب، باب ثواب المريض، باب ثواب من مات له ولد الخ، باب فضل الصوم، باب فضل شهر رمضان، باب فضل قيام رمضان، باب فضل ليلة القدر، باب فضل الصدقة، باب حق الاقارب، باب فضل كفالة اليتيم، باب الصبر والتعفف عن المسئلة، باب ثواب الحج والعمرة، باب فضل الجهاد، باب وجوب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب التلطف في الامر بالمعروف، باب فضل الاعتزال من الناس، باب فضل المتحابين في الله، باب فضل مجالسة العلماء، باب فضل القصد، باب فضل الحياء وغیرہ"۔ یہ بہت اہم ابواب ومباحث پر مبنی کتاب ہے اور بہت ہی جامع اور وسیع ہے(مصفی،۲/۲۴۰-۲۸۳)۔

متداول نسخوں میں اس کتاب شاہ کے بعض ابواب ومباحث کتاب الجامع میں بکھرے ہوئے ملتے ہیں جیسے کتاب الصدقة، کتاب جهنم، کتاب العلم، کتاب دعوة المظلوم، کتاب القدر، کتاب حسن الخلق، کتاب صفة النبي ﷺ وغیرہ اور اس لحاظ سے متداول نسخے بہت سے مباحث ومبادی میں ناقص ہیں اور نسخہ شاہ بہت اہم اور وقیع بن جاتا ہے۔

پہلے ذکر آچکا ہے کہ نسخہ شاہ کا آخری مبحث "کتاب سير النبي ﷺ واصحابه" ہے جو دوسرے متداول نسخوں میں نہیں ہے۔ان میں صرف پہلا "باب اسماء النبي ﷺ" ملتا ہے اور اسی پر تمام متداول نسخے تمام ہو جاتے ہیں اور ظاہر ہے کہ وہ ناقص ترین ہیں۔ شاہ صاحبؒ کے نسخہ کی آخری کتاب کے دوسرے ابواب ہیں: "باب صفة النبي ﷺ و كمية عمره، باب كيف كان ياتيه الوحي، باب يدي النبي ﷺ، باب اجتهاد النبي ﷺ في عبادة ربه، باب دعاء النبي ﷺ لامته،باب شفاعة النبي ﷺ، باب/ کتاب المعجزات جس میں استجابتِ دعا، برکتِ پانی وطعام، اخبارِ غیب، رویتِ جنت

وجہنم، باب عینیه تنامان والقلب لاینام، باب ما اکرمه الله تعالیٰ انه کان یری من ظهر قفاه الخ، باب التخییر فی موته، باب ما تکلم به النبی ﷺ عند موته، باب قصة وفاة النبی ﷺ، باب شدة موت النبی ﷺ علی امته، باب حکم ترکة النبی ﷺ، باب اداء ابی بکر الصدیق عدات النبی ﷺ، باب سیرة ابی بکر الصدیق وفضائله، باب سیرة عمر بن الخطاب ؓ، باب سیرة جمع من الصحابة رضی الله عنهم اجمعین، باب فضل مدینة النبی ﷺ" اور اسی آخری باب پر کتاب السیر اور شاہ صاحبؒ کا نسخہ مصودی تمام ہوتا ہے(مصفی،۲/۲۸۴-۲۱۳)۔

تصحیحِ نسخۂ مصمودی

مصفی / مسوی میں حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے واضح بیانات اور دوسرے ماہرین و محققین کے متفقہ اجماع سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت شاہ کے پیش نظر موطا امام مالک کا وہ نسخہ تھا جو امام یحییٰ بن یحییٰ مصمودی کی روایت و تدوین پر مبنی ہے اور جو نہ صرف ان کے زمانے میں بلکہ ہمیشہ اصل موطا امام مالک سمجھا جاتا رہا ہے۔ اگرچہ امام مسلم وغیرہ نے بعض دوسری روایات کو بھی معتبر سمجھا ہے۔ یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ حضرت شاہؒ کے زمانے میں وہی ایک نسخہ مصمودی برِ صغیر ہند اور عالمِ عرب بالخصوص حرمین شریفین میں متداول رہا تھا کیونکہ حضرت شاہ اور ان کے والدِ ماجد شاہ عبدالرحیم دہلویؒ (۱۰۵۴ھ / ۱۶۴۴ء-۱۶۴۵ء ۱۱۳۱ھ / ۱۷۱۹ء) کے مدرسۂ رحیمیہ میں وہی نصاب میں شامل تھا اور وہی شاہ صاحبؒ نے حرمین شریفین میں پڑھا تھا اور اسی کو بعد میں تاعمر پڑھایا بھی۔ ابھی تک کوئی ایسی شہادت مل سکی، نہ قرینہ اور نہ اشارہ کہ حضرت شاہؒ کے درس و تدریس اور تحقیق و تصنیف کے وقت ایک سے زیادہ نسخے روایتِ مصمودی کے پائے جاتے رہے ہوں۔ وہ اپنے نسخہ مصمودی کو ایک واحد اصل کے طور پر پیش فرماتے ہیں۔

شاہ صاحبؒ کا نسخہ مصمودی ہو یا ان کے اساتذہ کا، یا دوسرے اہلِ علم کا، بہرحال ایک مخطوطہ تھا جو کسی اصل پر مبنی تھا۔ مخطوطات کے ضمن میں ایک یہ حقیقتِ مسلمہ رہی ہے کہ ان میں کتابت وغیرہ کی کافی غلطیاں دانستہ یا نادانستہ راہ پاجاتی ہیں۔ پھر ایک اور اجماعی مسئلہ یہ بھی رہا کہ رواۃِ حدیث بالخصوص مرتبینِ مخطوطات بھی اپنی لاعلمی، غلط فہمی

اور الجھن کے سبب غلطیاں کر جاتے ہیں کہ بقول امام مزنیؒ اللہ کی کتاب کے سوا ہر کتاب میں کوئی نہ کوئی خطا ضرور ہوگی اور ستر بار بھی اس کو پڑھا جائے تو ہر بار ملے گی۔ کیونکہ تمام بشری کاموں کا یہ المیہ بھی ہے اور خاصہ بھی۔ جب انسان ہی خطاکار ہے تو اس کے کام اور کارنامے سو فیصد صحیح نہیں ہو سکتے۔ متنی اختلافات کا معاملہ بڑا پیچیدہ ہے اور خاصا بحث طلب بھی۔ البتہ مختصر طور سے یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ تمام نسخوں کی مانند ان میں دوسری روایاتِ موطا سے اختلافات تو تھے ہی خود امام مصمودیؒ یا ان کے بعض رواۃِ کرام سے فروگذاشتیں ہوئی تھیں۔

مخطوطات و روایاتِ موطا کی بحث کے ضمن میں متنی اختلافات پر گفتگو گذر چکی ہے لہٰذا اس کے اعادے کی ضرورت نہیں۔ ان میں سے بیشتر دستیاب نہیں اور بہت سے اب یا شاہ صاحبؒ کے زمانے میں متداول نہیں تھے لہٰذا وہ خارج از بحث ہیں۔ البتہ موطا امام محمد موجود اور متداول ہونے کے علاوہ امتِ اسلامی کے ایک بڑے طبقہ میں مستند و معتبر بھی سمجھا جاتا ہے اور مرجع و مصدر بھی۔ موازنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نسخہ مصمودی سے بہت مختلف ہے، نہ صرف مسائلِ فقہی کے باب میں بلکہ متنی لحاظ سے بھی لیکن بہر حال نسخہ مصمودی اور نسخہ شیبانی میں بہت سی احادیث و روایات اور آثار مشترک ہیں۔ ان میں بھی کبھی لفظی اختلاف یا سندی فرق پایا جاتا ہے۔ بسا اوقات متنِ شیبانی زیادہ منضبط نظر آتا ہے اور اس کا اندازہ اس وقت ہوتا ہے جب شاہ صاحبؒ اپنے نسخہ مصمودی / اپنی اصل کی متنی تصحیح کے لئے اس سے مدد لیتے ہیں۔

اصل مسئلہ متنِ کتاب کی تصحیح کا ہے۔ حضرت شاہؒ دوسرے رواۃ اور ناقلینِ حدیث کی تصحیح کے لئے قدیم کتبِ حدیث سے بھی استفادہ فرماتے تھے اور موطا امام کی دستیاب شروح سے بھی۔ وہ کتبِ رجال وغیرہ سے بھی مدد لیتے تھے۔ یہ تو ایک متفقہ حقیقت ہے کہ شاہ صاحبؒ کے پیشِ نظر متعدد کتبِ حدیث دفقہ رہتی تھیں، خواہ درس و تدریس کا معاملہ ہو یا تحقیق و تصنیف کا۔ یہ تحقیق و تالیف کا ایک ادنیٰ تقاضا ہے۔ شاہ صاحبؒ نے اپنے نسخہ

مصمودی کے متن وسند کی تصحیح کے لئے ان میں سے بعض اہم ترین کتب حدیث بالخصوص صحیح بخاری کو استعمال کیا تھا اور اس کا باقاعدہ حوالہ دیا ہے۔

تصحیح اصل یا تصحیح نسخہ مصمودی کے ضمن میں حضرت شاہؒ کی فنی بصیرت اور سند ومتن پر گہری نظر کا پتہ چلتا ہے۔ وہ قدیم امامانِ حدیث اور مستند محدثینِ کرام کے طریقے کی پیروی بھی ہے لیکن اس سے زیادہ متنی اختلاف دور کرنے کی علمی روایت کی توسیع بھی۔ گزشتہ مباحث سے وابستہ تصحیح متن کا معاملہ معلوم ہوتا ہے اور وہ حضرت شاہؒ کی خدمت موطا کا ایک کارنامہ بھی۔ لہٰذا یہاں یہ موزوں معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحبؒ کی ان تمام تصحیحات کو یہاں جمع کر کے ان پر مختصر بحث کرلی جائے۔ اس سے ولی اللّٰہی خدماتِ حدیث کی ایک نادر و شاندار جہت کا علم ہوتا ہے اور بعض دوسری علمی رسائیوں کا بھی۔ نقلی دلائل کے علاوہ حضرت شاہؒ بسا اوقات اپنے نسخہ مصمودی کی تصحیح کے لئے عقلی دلائل اور درایتی اصول سے بھی کام لیتے ہیں۔

۱- تصحیح کی اولین مثال نسخہ مصمودی کے "باب آخر فیما لا یجب منه الوضوء" میں حضرت امامؒ نے حضرت نافعؒ سے ایک اثر نقل کیا ہے: "ان عبدالله بن عمر "حنّك" ابناً لسعيد بن زيد، وحمله، ثم دخل المسجد فصلى، ولم يتوضأ"۔ حضرت شاہؒ فرماتے ہیں کہ فقیر کے پیش نظر نسخے میں جو روایت یحییٰ بن یحییٰ مصمودیؒ پر مبنی ہے، "حنّك" لکھا ہوا ہے اور امام محمد بن الحسنؒ کی روایت میں "حنط" مذکور ہے۔ خطِ قدیم میں "طا" اور "کاف" مشتبہ ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا اول روایت کے مطابق مفہوم یہ ہوگا کہ حضرت ابن عمرؓ نے حضرت سعید بن زیدؓ کے ایک فرزند کو بطور تبرک اپنے منہ میں کھجور چبا کر کھلائی (یعنی تحنیک کی) اور اس کو گود میں اٹھایا پھر مسجد میں جا کر نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا۔ دوسری روایت کے مطابق مطلب یہ ہوگا کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے حضرت سعید بن زیدؓ کے ایک فرزند کے جسم پر "حنوط" کیا اور اس کو اٹھایا، پھر مسجد جا کر نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا۔ دوسری روایت میں وارد لفظ "حنوط" کے معنی ہیں مردہ بدن پر خوشبو لگانا۔ یعنی فرزندِ حضرت سعیدؓ مر چکا تھا لہٰذا ان کو

حنوط کر کے اس کا جنازہ اٹھایا اور پھر بھی وضو نہیں کیا۔ اول روایت کے مطابق بہ اتفاق علماء و فقہاء تحنیک کے بعد وضو کرنا یا ہاتھ دھونا ضروری نہیں۔ اگرچہ دوسرے معاملہ میں بھی حنوط لگانے اور جنازہ اٹھانے سے وضو کرنا لازم نہیں آتا جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے لیکن ایک جماعت بہر حال وضو کرنے کو لازم قرار دیتی ہے۔ لہذا اسیاق و سباق سے لفظ "حنوط" ہی زیادہ صحیح ہے جیسا کہ موطا امام محمد میں ہے۔

شاہ صاحبؒ امام محمدؒ کے موطا کی تائید دوسری کتب حدیث اور ان کے متون سے بھی بسا اوقات گواہی لاتے ہیں، لہذا فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ کی روایت میں بھی "حنط" کا لفظ محفوظ ہے اور روایتِ بخاری بھی تائید کرتی ہے کہ "حنك" کا لفظ تصحیف پر مبنی ہے (مصفی، ۱/۳۸)۔ مسوی میں بہت اختصار ہے: الموجود فی اصلنا "حنك"، وفی روایة حنط، ویشهد له نقل البخاری فی الجنائز، وعلی کل تقدیر، فعلیه عامة اهل العلم (مسوی ۱/۳۸)۔ شاہ صاحبؒ نے نہ صرف امام محمدؒ اور امام بخاریؒ کی نقلی شہادتیں فراہم کی ہیں بلکہ فقہی استدلال کی بنیاد پر امام بخاریؒ کے محفوظ کردہ متن کا اثبات بھی کیا ہے۔

موطا امام محمدؒ میں یہی روایت امام مالکؒ سے ابواب الجنائز میں منقول ہے لیکن اس میں ایک بنیادی فرق تو وہی ہے جس کا ذکر شاہ صاحبؒ نے فرمایا ہے یعنی "حنك" کی جگہ "حنط" ہے۔ مگر اس سے زیادہ اہم فرق یہ ہے کہ اسے مصمودی کے برخلاف حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی بجائے ان کے والدِ ماجد حضرت عمرؓ کا اثر بتایا گیا ہے: "ان عمر حنط ابنا لسعید بن زید، وحمله...... امام محمدؒ نے اسی کو اپنا قول اور امام ابو حنیفہؒ کا قول بھی بتایا ہے: "قال محمد: وبهذا ناخذ...... وهو قول ابی حنیفه......" شارحِ موطا امام محمد علامہ عبدالحی لکھنویؒ نے اور نہ ہی اس کے محقق و حاشیہ نگار ڈاکٹر تقی الدین ندوی مدظلہ نے اس اثر کے اصل قائل و عامل کے فرق سے بحث کی ہے۔ ان دونوں بزرگوں نے امام محمدؒ کے نقل کو صحیح مان کر اسے اثرِ حضرت عمرؓ ہی قرار دیا ہے (التعلیق الممجد علی موطا الامام مالك، بتحقیق الدکتور تقی الدین الندوی، دار القلم، دمشق، ۱۹۹۲ء، ۲/۱۱۷، ابواب الجنائز ۸۲-باب

يحمل الرجل الميت، او يحنطه، او يغسله، هل ينقض ذلك وضوء ه؟؛ فتح الباری، ۳/۶۲ء: کتاب الجنائز، باب الحنوط للمیت میں مرفوع حدیث ہے اور حضرت ابن عمرؓ کا مذکورہ بالا اثر، بخاری کے باب ۸-باب غسل الميت و وضوئه بالماء والسدر کے متابعہ بطور معلق حدیث لایا گیا: وحنط ابن عمرؓ ابنا لسعيد بن زيد.... الخ، فتح الباری، ۳/۱۶۱-۱۶۳: بقول حافظ ابن حجرؒ موطا میں امام مالکؒ کی روایت موصول ہے اور فرزند سعیدؓ کا نام عبدالرحمن بن سعید بن زیدؓ تھا۔ حافظ موصوفؒ نے فقہی مسئلہ پر بحث کی ہے اور امام ابو داؤدؒ کی اسی معنی کی مرفوع روایت کی گویا تضعیف کر دی ہے)۔

لیکن اس سے اہم تر حقیقت یہ ہے کہ مطبوعہ نسخہ مصمودی میں، جو عہد جدید میں بہترین موطا امام مالک میں سے ایک سمجھا جاتا ہے، لفظ "حنط" ہی ہے، شاہ صاحبؒ کے نسخہ کی مانند "حنك" نہیں ہے اور وہ حضرت ابن عمرؓ ہی کا اثر ہے: "۱۸-وحدثني عن مالك، عن نافع، ان عبدالله بن عمر حنط ابنا لسعيد، وحمله، ثم دخل المسجد، فصلى، ولم يتوضا" (موطا امام مالک، مرتبہ محمد فواد عبدالباقی، المكتبة الثقافية، بیروت ۱۹۸۸ء، ۱/۲۵: کتاب الطهارة، باب مالا يجب منه الوضوء، محقق گرامی نے اپنے حاشیہ میں صرف "حنط" ای طیب بالحنوط کی تشریح کی ہے؛ نسخہ عرموش، ۲۷، حدیث: ۴۶ میں حنط ہی لکھا ہے۔ نسخہ دیوبند، ۸ میں متن میں ہی حنك کے اوپر بطور تصحیح حنط لکھا گیا ہے اور حاشیہ: ۱۱ میں امام محمد کی موطا سے اس کی تصحیح کی ہے اور تائید میں روایت بخاری دی ہے، شاہ صاحب کا یا مصفی / مسوی کا حوالہ نہیں ہے، اوجز: ۱/۵۵ کے متن میں لفظ "حنط" ہی ہے اور حاشیہ میں "حنك" بطور قراءت دوم لکھا گیا ہے، غالباً اس بنا پر کہ بخاری کے بعض قدیم نسخوں میں حنك لکھا ہے۔ شیخ الحدیث نے تصحیح متن کے لئے زرقانی کے نسخہ، تنویر سیوطی، موطا محمد اور بخاری کے حوالے دیئے ہیں۔ "قال الشيخ في المسوى" کہہ کر صرف فقہی مسئلہ کی تائید کی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شاہ صاحبؒ کی تصحیح متن گذشتہ ماہرین موطا پر مبنی ہے)۔

بظاہر یہی صحیح معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر ہے جیسا کہ نسخہ مصمودی میں ہے۔ اس کے علاوہ امام بخاریؒ کی تائید بھی اسے حاصل ہے کہ ان کی روایت نسخہ مصمودی کی روایت کے مانند ہے۔ لیکن موطا امام محمد میں وہ حضرت عمر فاروقؓ کا اثر کیوں ہو گیا؟ بظاہر یہ لگتا ہے کہ موطا محمد میں ابن عمرؓ کی جگہ عمرؓ لکھا گیا۔ کسی وجہ سے ابن ساقط

ہو گیا۔ لیکن اس پر بحث شارح گرامی یا محقق جدید نے نہیں فرمائی ہے۔ پھر بھی ایک سوال رہتا ہے کہ موطا محمد میں عبداللہ بن عمر کی جگہ صرف ابن عمر کیوں تھا؟ ایسی صورت میں موطا امام محمد میں عمر، ابن عمر کی تصحیف ہے۔ بہر حال بخاری سے اس کی تصحیح کرنی ضروری تھی۔

۲- نسخۂ مصمودی پر ایک اور نقد اور اس کی روایت کی تصحیح شاہ کا نمونہ وضو کی تعریف و بیان اور صفت سے متعلق روایت میں ملتا ہے۔ مسویٰ کے مطابق یحییٰ بن یحییٰ کی روایت میں ہے کہ انھوں نے عبداللہ سے کہا: انه قال لعبد الله۔ لیکن صحیح یہ ہے جیسا کہ اکثر محدثین کی روایت ہے کہ ایک شخص نے عبداللہؓ سے کہا: "ان رجلا قال لعبد الله" اور "هو" کی ضمیر اس شخص کی طرف راجع ہے۔ نسخۂ مصمودی کی متعلقہ روایت کا ابتدائی حصہ ہے: "مالك عن عمرو بن يحيىٰ المازني عن ابيه انه قال لعبدالله بن زيد بن العاصم وهو جد عمرو بن يحيىٰ......" اس کے بعد شاہ صاحبؒ نے ان تمام بزرگوں کا مختصر حال لکھا ہے (۱/۴۱ مسویٰ میں اتنا ہی ہے)۔

مصفی میں "باب صفة الوضوء" کے تحت اولین روایت میں مسویٰ کی مختصر بحث، تصحیح اور نقد کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے۔ مسویٰ میں جسے اکثر کی روایت کہا ہے مصفی میں وضاحت کی ہے کہ یہ روایت بغوی ہے اور اس میں وہ ابو مصعب کے طریق سے مروی ہے۔ اس میں یہ مذکور ہے: "ان رجلا سال عبدالله بن زيد المازني......" اور یہی روایت صحیح ہے۔ یحییٰ بن یحییٰ کی روایت میں موطا کے اکثر رواۃ نے اس میں تحریف کی ہے اور اسے "انه سال عبدالله بن زيد المازني" بنا دیا ہے: "......و در روایت بغوی از طریق ابو مصعب مذکور است: "ان رجلا سال عبدالله بن زيد المازني، وهو جد عمرو بن يحيىٰ"۔ و ہماں روایت صحیح است۔ و در روایت یحییٰ بن یحییٰ، و اکثر رواۃ موطا تحریفی رفتہ است کہ انه سال عبدالله بن زيد المازني وهو جده"۔ اس میں اہم ترین بات یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن زید مازنیؓ حضرت عمرو بن یحییٰؒ کے جد تھے، نہ کہ راویٔ مسائل کے (مصفی ۱/۴۱-۴۲)۔ حضرت شاہؒ کا نقد بالکل صحیح ہے۔ نسخۂ فواد میں بھی عبارت کی تصحیف

موجود ہے: حدثنی یحییٰ عن مالك عن عمرو بن یحییٰ المازنی، عن ابیه، انه قال لعبد الله بن زید بن عاصم وهو جد عمرو بن یحییٰ المازنی..... کتاب الطهارة، (۱) باب العمل فی الوضوء، حدیث:۱۔ موطا امام محمد میں غلطی وہی ہے اگرچہ سند میں فرق ہے:۵-اخبرنا عمرو بن یحییٰ بن عمارة بن ابی حسن المازنی عن ابیه یحییٰ انه سمع جده ابا حسن یسأل عبدالله بن زید بن عاصم.....، کتاب الطهارة، ۲-باب ابتداء الوضوء، التعلیق الممجد، ۱/۱۷۷-۱۷۸ وما بعد۔ علامہ لکھنوی نے اپنے حاشیہ میں شاہ صاحب کی تائید تو کی ہے مگر یہ بھی لکھا ہے کہ ابو مصعب اور اکثر رواۃِ موطا میں ہے کہ ایک شخص نے عبداللہ سے کہا:..... ولابی مصعب واکثر رواة الموطا ان رجلا قال لعبدالله......" علامہ موصوف نے اس حدیث کی تصحیف کے لئے امام سحنون کی المدونة کو ذمہ دار قرار دیا ہے: "کذا ساقه فی المدونة"۔ بخاری میں شاہ صاحبؒ کی تائید ملتی ہے:۱۸۵:حدثنا عبدالله بن یوسف قال: اخبرنامالك عن عمرو بن یحییٰ المازنی عن ابیه ان رجلا قال لعبد الله بن زید-وهو جدعمر وبن یحییٰ......۔

مسلم میں بھی یہی حدیث ہے: کتاب الطهارة، ۷-باب فی وضوء النبیﷺ، حدیث:۱۸-۱۹؛ فتح الباری، متعلقہ باب نسخہ عزموش، ۲۳، حدیث:۳۱: کی سند ہے: عن عمرو بن یحییٰ المازنی عن ابیه انه قال الخ۔ لیکن حاشیہ ۲ میں تصحیح سند ہے۔ نسخہ دیوبند ۶، حاشیہ:۲ میں ہے کہ حافظ ابن عبدالبرؒ کا قول ہے کہ اس باب میں امام مالک منفرد ہیں، ان کے سوا کسی اور نے ابن زید کو یحییٰ بن عمرو کا جد قرار نہیں دیا۔ غالبا وہ ان کے مادری جدِ امجد تھے۔ پھر ضمیر کے مرجع سے بحث کی ہے۔ لیکن متن وسند کی تصحیح نہیں کی۔ اوجز، ۱/۳۵-۳۶: میں سندِ حدیث وہی ہے جس کو حضرت شاہؒ نے موہوم سندِ مقصود کی بتایا ہے۔ پھر حاشیہ میں سند کی تصحیح کی ہے اور شاہ صاحب کے مسویٰ کا حوالہ بھی دیا ہے اور اس کے مولفِ گرامی کو "شیخ مشائخنا" کے لقب سے یاد کیا ہے۔ شیخ الحدیث نے بہر حال مصفی کا حوالہ نہیں دیا ہے جس میں مسویٰ سے زیادہ اور واضح بحث ہے۔ البتہ انھوں نے ابن عبد البر، ابن دقیق

وغیرہ کے حوالے سے حضرت امام مالک یا یحییٰ مصمودی یا کسی اور کے وہم قبیح کا ذکر کیا ہے۔

۳-امام مصمودیؒ بسا اوقات سندِ حدیث میں وہم کا شکار ہو جاتے ہیں اور ائمہ حدیث کے نقد کا ہدف بنتے ہیں۔ حضرت امام دہلویؒ نے موزون کے مسح کے باب میں منقول حدیث حضرت مغیرہ بن شعبہ ثقفیؓ کی سند پر بحث کی ہے اور متعدد علمائے حدیث کے حوالے سے کلام کیا ہے۔ بحث کا پورا مطلب سمجھنے کے لئے پہلے موطا مصمودی کی سندِ حدیث نقل کی جاتی ہے: مالك عن ابن شهاب عن عباد ابن زياد، وهو من ولد المغيرة بن شعبة، عن ابيه المغيرة بن شعبة ان رسول الله ﷺ ذهب الخ"۔ شاہ صاحبؒ نے لکھا ہے کہ علماء کے مطابق اس حدیث میں یحییٰ بن یحییٰ کو وہم ہو گیا ہے کیونکہ عباد بن زیاد عبداللہ بن زیاد کے بھائی تھے اور حضرت مغیرہ بن شعبہ کی اولاد میں نہ تھے۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اصل سند یوں واقع ہوئی ہے: "عن عباد بن زياد عن عروة، وهو من ولد المغيرة بن شعبة عن ابيه"۔ اصل میں حضرت عروہ بن زبیرؓ حضرت مغیرہؓ کی اولاد میں تھے اور یہ سند امام شافعیؒ اور امام مسلمؒ کی روایت کے مطابق ہے جو ابن جریج کے واسطہ سے ہے۔ ہوا یہ کہ اس کی سند سے عن عروة ساقط ہو گیا یحییٰ بن یحییٰ مصمودی کی روایت میں۔ ابن وہب نے اس کو اسی طریق سے روایت کیا ہے۔ یا یہ کہ امام مالکؒ کبھی اپنی سند کے بارے میں خود فرماتے ہیں: عن ابن شهاب عن عباد بن زياد عن المغيرة" جیسا کہ کلام نسائی سے ظاہر ہے۔ اس کا حوالہ شاہ صاحبؒ نے مسوّیٰ میں دیا ہے اور کبھی امام مالکؒ سند لکھتے ہیں: عن ابن شهاب عن ابن المغيرة بن شعبة عن ابيه" جیسا کہ قاضی عیاضؒ نے بخاریؒ سے نقل کیا ہے۔ چنانچہ یحییٰ بن یحییٰ نے ان دونوں کو ایک ہی جانا اور عباد بن زیاد کو اولادِ مغیرہ قرار دے دیا۔ مصفّٰی اور مسوّیٰ دونوں میں یہ بحث تقریباً یکساں ہے (۱/۴۵-۴۶)۔

نسخہ فواد، ۳۵-۳۶: (۸) "باب ماجاء في المسح على الخفين" کی حدیث ۴۱ میں یہی غلطی سند میں موجود ہے۔ شیخ فواد نے اس کی تصحیح نہیں کی۔ اس کی واحد وجہ ان کی بے خبری معلوم ہوتی ہے۔ ان کو پتہ ہی نہیں چل سکا کہ سند میں ابہام ہے۔ البتہ انھوں

نے اس حدیث کی تخریج کے لئے "بخاری ۶۴-کتاب المغازی، ۸۱-باب حدثنا یحییٰ بن بکیر" اور مسلم کی کتاب الصلوٰۃ کے ایک باب کا حوالہ دیا ہے۔ بخاری کی حدیث ۴۴۲۱ میں وضاحت سے موجود ہے..... عن نافع بن جبیر عن عروۃ بن المغیرۃ بن شعبۃ عن ابیہ المغیرۃ بن شعبۃ"۔ جو یہ ثابت کرتا ہے کہ یحییٰ مصمودی کی موہوم سند کے راوئ اول عباد بن زیاد فرزند حضرت مغیرہؓ نہیں ہیں بلکہ وہ عروۃ مغیرہ بن شعبہ ہیں جیسا کہ شاہ صاحبؒ نے امام ابن وہبؒ، امام نسائیؒ، قاضی عیاضؒ اور خود امام مالکؒ سے اس سند کی تصحیح میں وضاحتیں فرمائی ہیں (فتح الباری، ۸/۱۵۷: میں ۸۱-باب بلا عنوان ہے البتہ حدیث: ۴۴۲۱ حدثنا یحییٰ بن بکیر سے ضرور شروع ہوتی ہے۔ شیخ فواد نے اسے "باب حدثنا یحییٰ بن بکیر" کیونکر بنادیا، نہیں معلوم)۔

نسخۂ عرموش، ۴۳ کے نسخۂ فواد کی مانند یکساں باب کی حدیث: ۷۰ کی سند حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے شروع ہوتی ہے۔ انھوں نے امام مالکؒ کی پوری سند (صحابی موصوف تک) ساقط کردی ہے۔

نسخۂ دیوبند، ۱۲ حاشیہ ۴: نے شاہ صاحبؒ کا حوالہ نہیں دیا بلکہ ابن وہب کی روایت کی بنا پر سند کی تصحیح کی ہے اور شاہ صاحبؒ کے سارے حوالے موجود ہیں۔ متن میں البتہ غلط سند ہی موجود ہے اور حاشیہ میں اسے یحییٰ کا وہم قرار دیا ہے۔

اوجز، ۱/۷۵-۷۶: حاشیہ میں شیخ الحدیثؒ پہلے ان تمام امامانِ حدیث کا ذکر فرماتے ہیں جنھوں نے اسے حضرت امام مالکؒ کا وہم قرار دیا ہے۔ ان میں سیوطی کی التنویر کے حوالے سے امام شافعی، مصعب زبیری، ابو حاتم، دار قطنی، ابن عبد البر کے اقوال شامل کئے ہیں۔ جبکہ حافظ ابن عبد البر کے مطابق تمام رواۃ نے صحیح سند دی ہے صرف یحییٰ اور عبد الرحمٰن بن مہدی نے وہم کی بنا پر منفرد سند دی ہے۔ ان دونوں کا دوسرا وہم یہ ہے کہ عباد بن زیاد کو مغیرہ بن شعبہؓ کی اولاد بنادیا جو غلط ہے۔ اسی طرح امام دار قطنی، امام ابن معین، امام ابن المدینی کے حوالے سے لکھا ہے کہ امام مالک کو اس کی سند میں دو مقامات پر وہم

ہو گیا ہے۔ پھر متعدد دوسرے امامانِ حدیث کے ذریعہ اس کی صحیح سند بیان کی ہے۔ شیخ الحدیث کی توجیہ یہ ہے کہ کاتبوں کی یہ غلطی ہے کہ "ولد المغیرة" سے قبل "من" لکھ دیا جبکہ اسے "عن" ہونا چاہئے تھا۔ انھوں نے اس تصحیح کے لئے نسخہ زرقانی کا حوالہ دیا ہے۔ شاہ صاحبؒ کا حوالہ نہیں دیا۔ دوسرے ان کے نزدیک یہ کتابت کی غلطی یا کاتبوں کا رنامہ ہے۔ یحییٰ مصمودیؒ کی غلطی یا وہم بھی نہیں ہے۔ لیکن حضرت شیخ نے "وهو من ولد المغيرة بن شعبة عن ابيه المغيرة بن شعبة" کی کامل موہوم سند میں اول فقرہ "وهو من ولد المغيرة بن شعبه" کی توجیہ نہیں کی کہ وہ سندِ مصمودی میں کیسے آ گیا۔ یہاں اگر "من" کی جگہ "عن" رکھ دیا جائے تو سند اور مبہم ہو جائے گی۔

۴- بلی کے جھوٹے کے پاک ہونے (باب سور الهرة طاهر) کے مسئلہ پر روایتِ مصمودی میں جو سند ہے وہ اس طرح ہے: "مالك عن اسحاق بن عبدالله بن ابی طلحة الانصاری عن حميدة بنت ابی عبيدة بن فروة عن خالتها كبشة بنت كعب بن مالك الخ"۔ شاہ صاحبؒ نے مصفی اور مسوّیٰ دونوں میں روایتِ مصمودی پر نقد کیا ہے: "یحییٰ بن یحییٰ" کو اس روایت میں دو جگہ وہم ہو گیا ہے: اول یہ کہ روایتِ یحییٰ بن یحییٰ میں حَمیدۃ (بکسر میم و فتح حائے) لکھا ہے جبکہ صحیح لفظ حُمیدۃ (تصغیر کے ساتھ) ہے جیسا کہ موطا کے اکثر رواۃ نے نقل کیا ہے۔ دوم یہ کہ مصمودیؒ نے بنت ابی عبیدۃ بن فروہ کہا ہے اور یہ بھی وہم ہے۔ صواب و صحیح وہ ہے جو مصعب وغیرہ اکثر رواۃِ موطا نے لکھا ہے یعنی بنت عبید بن رفاعہ- یعنی صحیح نام ہے: حُمیدہ بنت عبید بن رفاعہ (مصفی / مسوّیٰ ۱/ ۵۸-۵۹)۔

نسخہ فواد، ۲۲-۲۳ (حدیث: ۱۳)؛ نسخہ عرموش، حدیث (۴۱)، ۲۶؛ نسخہ دیوبند، ۸، اور اوجز، ۱/ ۵۰-۵۱ وغیرہ میں یہ حدیث "الطهور للوضوء" کے باب میں آئی ہے۔ ان میں سے کسی میں "باب سور الهرة طاهر" کا عنوان نہیں ہے۔ عرموش نے حضرت کبشہ بنت کعب بن مالک سے پہلے کی پوری سند اڑا دی ہے لہذا اس میں زیرِ بحث مسئلہ ہی نہیں۔ نسخہ فواد میں "حمیدہ بنت ابی عبیدہ بن فروہ" کے غلط نام سے ہی سند دی گئی البتہ حمیدہ پر

اعراب لگا کر صحیح نام لکھا گیا ہے۔ شیخ فواد نے سند میں راویہ کے والدِ ماجد کا صحیح نام بھی نہیں لکھا ہے جیسا کہ شاہ صاحبؒ کی تصحیح مصمودی کے بعد ملتا ہے۔ مفتی شفیعؒ نے اپنے حاشیہ ۲ میں صراحت کی ہے کہ یحییٰ کے بقول حُمیدہ (بفتح الحاء) ہے اور دوسرے اسے تصغیر بتاتے ہیں اور حاشیہ ۳ میں لکھا ہے کہ بقول یحییٰ "بنت ابی عبیدہ بن فروہ" لکھا ہے جو غلط ہے اور صحیح وہ نام ہے جو تمام رواۃِ موطا میں لکھا ہے یعنی "بنت حمید بن رفاعہ"۔ حضرت مفتی صاحب نے شاہ صاحبؒ کے ذکر کردہ اول وہم مصمودی پر سرے سے نقد نہیں کیا گویا ان کے نزدیک، مختلف حضرات کے نزدیک دو نام تھے اور وہ دونوں ہی صحیح ہیں۔ راویہ زیرِ بحث کے والد کے نام کی تصحیح میں مفتی صاحب سے مزید چوک ہو گئی کہ "بنت عبید بن رفاعہ" لکھنے کی بجائے "بنت حمید بن رفاعہ" ہو گیا۔

اوجز کے حاشیہ میں شیخ الحدیثؒ نے پہلے حمیدہ کی قراءت و تلفظ میں یحییٰ مصمودی اور دوسرے رواۃِ موطا کا اختلاف لکھا ہے اور ان کے والد کا نام عبید بن رفاعہؒ بتایا ہے جو تمام رواۃِ موطا کے علاوہ روایتِ محمد اور روایتِ ابوداؤد وغیرہ میں ہے، پھر طویل بحث کی ہے۔ شاہ صاحبؒ نے تمام رواۃِ موطا کے حوالے سے تصحیح کی ہے جن میں امام محمدؒ اور امام ابوداؤدؒ کی روایات بھی داخل ہیں۔ البتہ شیخ الحدیثؒ نے ان کے نام صراحت سے لے کر اسے مزید مستحکم کر دیا ہے۔ التعلیق الممجد ۳۲۶: کی سند میں "حميدة ابنة عبيد بن رفاعة" ہے اور حاشیہ میں علامہ لکھنویؒ نے ابن عبدالبرؒ، زرقانیؒ، رواۃِ موطا کے حوالے سے تصحیح کی ہے لیکن وہم / اوہامِ مصمودی کا حوالہ نہیں دیا ہے۔

نسخہ فواد میں اس حدیث کی تخریج کے لئے ابوداؤدؒ، ترمذیؒ، نسائیؒ اور ابن ماجہؒ کی کتاب الطهارة کے ابواب سؤر الهرة کا حوالہ خوب دیا ہے مگر سند کی تصحیح نہیں کر سکے۔

۵- شاہ صاحبؒ کے نسخہ مصمودی "باب كيف يغسل دم الحيض" میں حضرت اسماءؓ کی مرفوع حدیث کی سند ہے: "مالك عن هشام بن عروة عن ابيه عن فاطمة بنت المنذر بن الزبير عن اسماء بنت ابی بكر الصديقؓ......"۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں:

کہ یحییٰ بن یحییٰؒ کو اس حدیث کی سند میں ایک جگہ وہم ہو گیا ہے۔ انھوں نے "هشام بن عروة عن ابیه" لکھا ہے جبکہ صحیح سند یہ ہے کہ اس میں سے "عن ابیه" کو ساقط کیا جائے کیونکہ یہ روایت انھوں نے والدِ ماجد سے نہیں لی ہے جیسا کہ عبداللہ بن سلمہؒ وغیرہ اکثر رواۃِ موطا نے سندِ صحیح نقل کی ہے۔ یہ مصفّٰی کی وضاحت ہے، مسوّیٰ میں دوسرے رواۃ موطا کا حوالہ نہیں ہے (مصفّٰی، ۱/۶۰؛ مسوّیٰ، ۱/۶۰)۔

نسخۂ فواد، ۶۰ باب جامع الحیضة، حدیث-۱۰۳ میں یہی سند "عن ابیه" سمیت موجود ہے۔ شیخ فواد نے اس کی تصحیح نہیں کی البتہ بخاری اور مسلم سے بھی اس کی تخریج کی ہے جو حسبِ ذیل ہے: بخاری، کتاب الحیض، ۹-باب غسل دم المحیض؛ مسلم، کتاب الطهارة، ۳۳-باب نجاسة الدم و کیفیة غسله، حدیث ۱۱۰؛ فتح الباری، ۱/۵۳۲ میں حدیث-۳۰۷ کی سند ہے ..... اخبرنا مالك عن هشام عن فاطمة بنت المنذر عن اسماء ...... حیرت ہے کہ ان کو بخاری اور مسلم کے حوالے سے بھی تصحیح سند کا خیال نہیں آیا۔

نسخۂ دیوبند، ۲۱ میں "جامع الحیضة" کے تحت حدیثِ اسماءؓ لائی گئی ہے۔ محقق گرامیؒ نے سند وہی غلط دی ہے اور اس کی تصحیح اپنے حواشی میں نہیں کی البتہ بعض دوسرے امور و معاملات میں یحییٰؒ اور قعنبیؒ کا اختلاف نقل کیا ہے۔

اوجز، ۱/۳۴۳ میں شیخ الحدیثؒ نے اسے یحییٰ بن یحییٰؒ کی غلطی / وہم قرار دیا ہے اور اوپر والوں میں سے کسی اور کو اس کے لئے ذمہ دار نہیں سمجھا۔ ان کا مزید بیان ہے کہ حضرت عروہؒ نے حضرت فاطمہؓ سے کوئی روایت نہیں لی۔ شاہ صاحبؒ کا حوالہ تو نہیں دیا لیکن تمام موطات کے حوالے سے لکھا ہے کہ ان میں "عن هشام عن امراته فاطمة" لکھا ہے اور یہی امام مالکؒ وغیرہ نے بھی لکھا ہے جنھوں نے ہشامؒ سے روایت لی ہے۔ شیخ الحدیثؒ کا "عن امراته فاطمة" کا حوالہ بھی تعجب خیز ہے کہ وہ دوسری کتب میں نہیں ہے اور پھر خود بھی اس کی تردید بلاواسطہ کرتے ہیں جب کہ ابن عبدالبرؒ، سیوطیؒ کی التنویر اور زرقانیؒ کے حوالے کے بعد ابوداؤدؒ وغیرہ کی روایت کی بنیاد پر لکھتے ہیں کہ اس میں "الامام

مالك عن هشام عن فاطمة" کی صحیح سند ملتی ہے۔

۶-کتاب الصلاۃ کے "باب اتخاذ مساجد البیت" میں ایک حدیث امام مصمودی نے بیان کی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے نابینا صحابی حضرت عتبان بن مالک انصاریؓ کے گھر میں ان کی درخواست پر نفل نماز پڑھائی تھی۔ اس کی سندِ مصمودی ہے: "مالك عن ابن شهاب عن محمود بن لبيد الانصاری ان عتبان بن مالك..... الخ"۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ سند یحییٰ بن یحییٰ مصمودیؒ کے وہم پر مبنی ہے۔ وہ حضرت محمود بن لبیدؓ نہیں دراصل محمود بن ربیعؓ کی سند پر مروی ہے۔ شاہ صاحبؒ نے مختصر انداز سے دونوں مصفّیٰ اور مسوّیٰ میں اس کی صراحت کی ہے (۱/۹۱-۹۲)۔

نسخہ فواد، ۲/۱۷۲، جامع الصلاۃ، حدیث-۸۶ میں صحیح سند ہے یعنی عن محمود بن الربيع الانصاری ہے۔

نسخہ دیوبند، ۶۰، حاشیہ ۹ میں تصحیح کی گئی ہے اور متن میں سندِ مصفّیٰ کی مانند غلط ہے۔ ماخذ البتہ نہیں بتایا۔

اوجز، ۲/ ۲۱۲/ ۲۱۳ کے متن میں وہی غلط سند ہے: "عن محمود بن لبيد الانصاری"، البتہ حاشیہ میں شیخ الحدیثؒ نے امامانِ حدیث-ابن عبد البرؒ، شراحؒ وغیرہ- کے ذریعہ تصحیح کی ہے۔

۷-شاہ صاحبؒ کے نسخہ مصمودی کی کتاب الصلوٰۃ کا ایک باب ہے: باب یستحب رفع اليدين حذو المنكبين عند الافتتاح والركوع والقيام منه۔ اس میں مصفّیٰ کے باب کی آخری حدیث سند کے ساتھ حسبِ ذیل ہے: "مالك عن يحيىٰ بن سعيد عن سليمان بن يسار ان رسول الله ﷺ كان يرفع يديه في الصلوٰة"۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ روایتِ یحییٰ بن یحییٰؒ میں لفظ "واذا ركع" ساقط ہو گیا ہے اور اس کو اکثر رواۃِ موطا نے نقل کیا ہے۔ مسوّیٰ میں یہی صراحت ہے مگر اس میں ایک جماعت کا بھی حوالہ ہے: "سقط في رواية يحيىٰ بن يحيىٰ وجماعة لفظة "واذا ركع" وهي ثابتة عند

الآخرين من رواة الموطا، وعند سائر اصحاب الزهري.....'' (مسوی، ۱/ ۱۰۲، حاشیہ -۲)۔

نسخہ فواد، ۷۵، كتاب الصلاة، باب افتتاح الصلوة ، حدیث-۱۸ میں نسخہ مصمودی / مصفّی کی مانند متن حدیث ہے۔ شیخ فوادؒ نے اس پر کوئی کلام نہیں کیا ہے۔لہذا وہ متن صحیح ہے کم از کم ان کے نزدیک۔

'موطا امام محمد' میں حدیث مذکورہ بالا نہیں ہے: التعليق الممجد، ۱/ ۳۷۴- ۳۸۴ ومابعد۔

نسخہ دیوبند، ۲۵-۲۶ میں نسخہ فواد کے مانند متن حدیث ہے اور متن کی کسی کمی پر کوئی بحث نہیں ہے۔

اوجز، ۱/ ۲۱۲ میں بھی ''واذا رکع'' والا فقرہ نہیں ہے۔حاشیہ میں شیخ الحدیثؒ نے الباجیؒ کے حوالے سے لکھا ہے کہ دونوں ہاتھوں کے اٹھانے کے بارے میں جو خبر اس حدیث میں ہے وہ فی الجملہ ہے اور رفع یدین کا موضع / مقام متعین نہیں کیا گیا ہے۔پھر شیخ نے اضافہ فرمایا ہے کہ امام شعبہؒ نے اسی سند سے یہ حدیث مرسل نقل کی ہے مگر اس میں ''واذا رفع راسه من الركوع'' کا اضافہ ہے۔امام ابن ابی شیبہؒ نے عن هشيم عن يحيىٰ بن سعيد سے اسی طرح روایت کی ہے۔پھر فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ امام مالکؒ کی روایت ان سے اسی ابہام کے ساتھ آئی ہو لہذا الباجیؒ کی توجیہ صحیح ہوگی اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ اپنے مشہور قول کے مطابق یہی مسلک اختیار کیا ہے: ''والقرينة عليه ان الامام ما اخذ به في المشهور عنه'' حیرت ہے کہ شیخ الحدیثؒ نے دوسرے رواۃِ موطا سے اس سند کو صحیح نہیں کیا اور نہ ہی اسے مصمودی کا وہم قرار دیا ہے۔

۸-شاہ صاحبؒ کے نسخہ مصمودی میں كتاب الصلوة کے ایک باب کا عنوان ہے: ''باب من سلم من ركعتين ساهيا اتم وسجد سجدتين بعد التسليم''۔ بالعموم اس کو سجدۂ سہو کا باب قرار دیا جاتا ہے۔اس میں دو احادیث ہیں: اول حدیث مرفوع ہے جو حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے جس میں مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے دو

رکعتوں پر نماز مکمل کر دی تو حضرت ذو الیدینؓ نے آپ ﷺ سے عرض کیا...... ان رسول اللهﷺ انصرف من اثنتين فقال له ذو اليدين الخ۔ دوسری امام زہریؒ کی حضرت ابو بکر بن سلیمان بن ابی حثمہؒ کے واسطہ سے مرسل روایت ہے جس میں یہ مفہوم ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے دن کی ایک نماز - ظہر یا عصر - میں دو رکعتوں پر سلام پھیر دیا تو آپ ﷺ سے حضرت ذو الشمالین زہریؒ نے عرض کیا...... یعنی پہلی روایت میں عرض کرنے والے صحابی کا نام ذو الیدینؓ بتایا گیا ہے اور دوسری روایت میں ان کا نام ذو الشمالینؓ بتایا گیا ہے۔ یہ پہلا اختلاف ہے، دوسرا اختلاف یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث میں سجدۂ سہو کرنے کا ذکر ہے نہ دوسری میں، صرف نماز پوری کرنے کے بعد سلام پھیرنے کا ذکر ہے اور سجدۂ سہو کرنے کا کوئی ذکر نہیں ہے (مصفی، ۱/ ۱۱۹-۱۲۰)۔

حضرت شاہؒ نے امام زہریؒ پر مسوی میں مختصر نقد کیا ہے جو دو نکات پر مبنی ہے۔ بقول ان کے تمام حفاظ کا اتفاق ہے کہ امام زہریؒ کو اس حدیث میں وہم ہو گیا اور انھوں نے ذو الشمالینؓ کہا جبکہ وہ ذو الیدینؓ ہیں اور انھوں نے سجدۂ سہو کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اس کا ذکر اس قصہ کے دوسرے رواۃ نے کیا ہے: "وقد اتفق الحفاظ على ان الزهرى وهم فى هذا الحديث فقال ذو الشمالين، وانما هو ذو اليدين، ولم يذكر السجدة، وقد ذكرها غيره من رواة هذه القصة" (مسوی، ۱/ ۱۲۰)۔ شاہ صاحبؒ کے نسخہ میں وہ حدیث نہیں ہے جو عن مالك عن داؤد بن الحصين عن ابى سفيان...... عن ابى هريرة مروی ہے اور اس میں سجدۂ سہو کا ذکر ہے۔ دوسرے نسخوں میں نسخہ فواد، ۹۴: كتاب الصلوة، باب ما يفعل من سلم من ركعتين ساهيا، حدیث ۵۸ اور ۶۰: آخر میں امام زہریؒ کی روایت میں اضطراب کے سبب حفاظ کے ترک حدیث کرنے پر نقد ہے کہ امام عظیمؒ ہونے کے باوجود بہر حال بشر تھے۔

نسخہ دیوبند، ۳۲-۳۳، یکساں کتاب و باب، حاشیہ -۲، میں ذو الشمالینؓ کہنے پر نقد زہری ملتا ہے، بقیہ بحث نہیں ہے۔

اوجز، ۱/ ۲۸۲-۲۹۳، یکساں کتاب و باب، اول حدیث میں ذوالیدینؓ اور زہریؒ کی روایت میں ذوالشمالینؓ ہی ہے۔ شیخ الحدیثؒ نے دوسری حدیث زیرِ بحث میں ذوالیدینؓ اور ذوالشمالین میں غلطی کرنے پر امام زہریؒ پر نقد کیا ہے اور زرقانیؒ، حافظ (ابن حجر)، ابن عبد البرؒ وغیرہ کا حوالہ دیا ہے۔ البتہ انھوں نے ذوالیدین اور ذوالشمالینؓ کو ایک ہی شخص قرار دینے والے گروہِ محدثین کے خیال کی توجیہ و تصحیح بھی کی ہے کہ ایک ہی مسمی پر دو اسماء کا اطلاق کیا جا سکتا ہے اور اس لحاظ سے یہ حدیثِ زہری بھی ان کے لئے حجت ہے۔

۹- شاہ صاحبؒ کے نسخہ مصمودی میں کتاب الصلوٰۃ کے "باب العمل الیسیر لا یبطل الصلوٰۃ" میں ایک حدیث ہے جو حضرت ابو قتادہ انصاریؓ سے مروی ہے۔ اس میں یہ مذکور ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ اپنی بعض نمازوں کے دوران اپنی نواسی حضرت امامہ بنت زینبؓ کو اپنی گود میں اٹھائے رکھتے تھے۔ مسئلہ زیرِ بحث یہ ہے کہ نسخہ مصمودی میں صاحبزادی موصوفہ کے والدِ ماجد کا نام ابو العاصؓ بن ربیعہ بن عبد الشمس لکھا گیا ہے جبکہ ان کا صحیح نام ابو العاصؓ بن ربیع تھا، نہ کہ ربیعہ (مصفی، مسوی، ۱/ ۱۲۳: ہمچنین گفت یحیٰی بن یحیٰی: ولابی العاص بن ربیعۃ، وصواب ابن ربیع است- مصفی، قلت: کذا قال یحیی بن یحیی: و لابی العاص بن ربیعۃ، والصواب: ابن ربیع)۔

متداول نسخوں میں یہ باب موطا نہیں ہے البتہ یہ حدیث "باب جامع الصلوۃ" کے تحت سب نے درج کی ہے۔ نسخہ فواد، ۱۷۰: حدیث: ۸۱ میں غلط نام ہی ہے "ولابی العاص بن ربیعۃ بن عبد شمس" اور تصحیح نہیں کی گئی البتہ صحیحین کا حوالہ ضرور دیا ہے: بخاری، کتاب الصلاۃ، ۱۰۶، باب اذا حمل جاریۃ صغیرۃ علی عنقہ فی الصلاۃ؛ مسلم، کتاب المساجد و مواضع الصلوٰۃ، ۹- باب جواز حمل الصبیان فی الصلاۃ، حدیث-۴۱؛ فتح الباری، ۱/ ۷۶۳-۷۶۴: حدیث-۵۱۶: میں بھی یہی غلط نام ہے: "و لابی العاص بن ربیعۃ بن عبد شمس"۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس کی توجیہ میں لکھا ہے کہ جمہور نے مالک سے ایسا ہی روایت کیا ہے۔ البتہ یحیٰی بن بکیر، معن بن عیسٰی اور ابو مصعب

وغیرہ نے مالک سے "ابن الربیع" روایت کیا ہے اور یہی صواب ہے۔ پھر امام بخاری کے غلط نام والی روایت لینے کی توجیہ کی ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ وہ نہ امام مصمودی کی غلطی ہے اور نہ امام بخاری کی اور حافظ ابن حجر کی توجیہ بالکل صحیح ہے۔ حضرت ابو العاصؓ بن ربیع عبشمی کا نام ونسب یہ تھا: ابو العاص بن ربیع بن ربیعہ بن عبد العزیٰ بن عبد شمس بن عبد مناف۔ حافظ ابن حجر نے فتح الباری، ۱۰۹/۷ میں یہی نسب دیا ہے: ابو العاص بن الربیع ای ابن ربیعة بن عبد العزیٰ بن عبدشمس بن عبدمناف۔ پھر فرماتے ہیں کہ ربیعہ کے اسقاط کے ساتھ بھی نسب دیا جاتا ہے: "ویقال باسقاط ربیعة"۔ اس لحاظ سے یہ سندِ مصمودی و بخاری صحیح ہے کہ اس میں حضرت ابو العاصؓ کو ان کے دادا کی طرف منسوب کر کے ربیعہ بن عبد شمس کہا گیا ہے اور اس میں بھی ان کے ایک فرد یعنی ربیعہ کے باپ عبد العزیٰ کا اسقاط پایا جاتا ہے۔ لہذا امام مالک نے ان کو ایک مرتبہ دادا کی طرف منسوب کیا۔ یہ امام اصیلی کا دعویٰ ہے جس پر قاضی عیاض اور امام قرطبی وغیرہ نے نقد کیا ہے۔ سچ یہ ہے کہ پورا نسب کسی بھی روایت میں نہیں ہے۔ لہذا مصمودی کی سند میں وہم تلاش کرنا صحیح نہیں ہے۔

نسخہ دیوبند، ۶۰ میں بھی "ولابی العاص بن ربیعة بن عبدشمس" ہے اور تصحیح نہیں کی گئی ہے نہ اختلاف کا ذکر ہے۔

اوجز، ۲/۱۹۹-۲۰۰ کی سند میں "ولابی العاص بن ربیعة بن عبد شمس" ہے۔ حاشیہ میں شیخ الحدیثؒ نے مذکورہ بالا بحث کر کے اصابہ وغیرہ سے حضرت ابو العاصؓ کا نسب نقل کیا ہے جس میں "ربیعہ" نہیں ہے۔ بہر حال وہ نسب بھی تصحیح سند میں معاون نہیں کیونکہ عبد العزیٰ کا نام ساقط ہے۔

۱۰- نمازِ وتر کے سواری پر دورانِ سفر جائز ہونے کے باب میں (باب جواز الوتر علی الدابة فی السفر) حضرت ابن عمرؓ کی جو حدیثِ مرفوع ہے اس کی سند میں نسخہ مصمودی کی غلطی پر شاہ صاحبؒ نے تنبیہ کر کے تصحیح کی ہے۔ ان کا فرمانا ہے کہ ہماری اصل میں عن ابی بکر بن عُمَرَ ہے جبکہ صحیح یہ ہے: "عن ابی بکر بن عمرو کذا وقع فی

اصلنا عن ابی بکر بن عمر، والصواب عن ابی بکر بن عمرو" (مسوی،۱/۱۹۹؛ نسخہ فواد:حدیث-۱۵)۔کتاب صلوۃ اللیل میں یہی غلطی موجود ہے:عن ابی بکر بن عمر ......۱/۱۴۲۔ مصحح نے تصحیح نہیں کی بلکہ ان کو علم ہی نہیں البتہ انھوں نے بخاری اور مسلم کی تخریج حدیث کا حوالہ دیا ہے۔دلچسپ بات یہ ہے کہ صحیح بخاری کی کتاب الوتر کے باب الوتر علی الدابۃ کی حدیث ۹۹۹: میں یہی غلط سند موجود ہے:......حدثنی مالك عن ابی بکر بن عمر بن عبدالرحمن......عن سعید بن یسار الخ۔حافظ ابن حجرؒ نے اپنی شرح میں لکھا ہے کہ ابو بکر بن عمر کا نام نہیں معلوم،البتہ وہ ثقہ ہیں اور صحیحین میں اس حدیثِ واحد کے سوا اور کوئی حدیث ان سے مروی نہیں ہے:"قولہ:(عن ابی بکر بن عمر)لا یعرف اسمہ، وھو ثقۃ،لیس لہ فی الصحیحین غیر ھذا الحدیث الواحد" (فتح الباری،۲/۶۲۹)۔

نسخہ عرموش ۹۰:الامر بالوتر،حدیث-۲۶۷ میں سند حضرت سعید بن یسارؒ سے شروع ہوتی ہے اور اولین حصہ بالخصوص مسئلہ/نام زیر بحث حسبِ معمول ندارد ہے۔

نسخہ دیوبند،۴۳: الامر بالوتر میں حدیث زیرِ بحث کی سند ہے:"مالك عن ابی بکر بن عمرو عن سعید بن یسار" اس پر کوئی بحث نہیں ہے البتہ فقہی مسئلہ پر یعنی سواری پر وتر پڑھی جاسکتی ہے یا نہیں، پر پوری بحث مرتکز ہے۔

اوجز،۱/۴۳۹-۴۴۰:الامر بالوتر میں سند ہے:"مالك عن ابی بکر بن عمر عن سعید بن یسار"۔ شیخ الحدیث نے حاشیہ میں لکھا ہے کہ بشمول یحیٰ مصمودی رواۃِ موطا نے ابو بکر بن عمر ہی لکھا ہے مگر صحیح "ابو بکر بن عمرو" ہے اور ان کی تصحیح ابن عبدالبر کے حوالے سے ہے۔ شیخ کا اس پر اضافہ یہ ہے کہ روایتِ محمد میں اسی صحیح نام کے ساتھ روایت پائی جاتی ہے(قلت:وکذلك معدولا فی روایۃ محمد)۔اس کے بعد شیخ نے ابن عبدالبر کے حوالے سے پورا نسب راوی اول دیا ہے جو صحیح بخاری کے مطابق ہے اور حافظ ابن حجرؒ کی وضاحت نقل کرکے اس حدیث کی دوسری کتب سے بھی تخریج کی ہے۔

اس پوری بحث میں قابلِ غور نکتہ یہ ہے کہ صحیح راوی ابو بکر بن عمرو کے بارے میں کسی شارح و مرتبِ موطا نے کچھ نہیں لکھا کہ حضرت "ابو بکر بن عمرو" کون تھے؟ اور وہ بخاری و مسلم اور دوسرے رواۃِ مالک کے "ابو بکر بن عمر" سے کتنے مختلف تھے؟

۱۱۔ مصفّٰی کی کتاب الجنائز کے "كفن السنة ان يلف فی ثلثة او يقمص الخ" کے طویل باب کی دوسری حدیث ہے: "مالك عن ابن شهاب عن حميد بن عبدالرحمن بن عوف عن عبد الرحمن بن عمرو بن العاص انه قال: الميت يقمص..... الخ"۔ اس حدیث کی سند میں صحابی راوی کا نام عبدالرحمٰن بن عمرو بن العاصؓ ہے جو شاہ صاحبؒ کے نزدیک غلط ہے اور وہ یحییٰ بن یحییٰ کے وہم پر مبنی ہے۔ صحیح نام عبداللہ بن عمرو ہے۔ مصفّٰی اور مسوّٰی دونوں میں اتنی ہی وضاحت ہے، ۱/۱۹۲: "......وصواب عن عبداللہ بن عمرو ست"۔

نسخہ فواد، ۱/۲۲۴: کتاب الجنائز، باب ما جاء فی كفن الميت کی حدیث -۷: میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ ہی کا نام موجود ہے یعنی نسخہ فواد کے تمام مصادر و مآخذ و اصول میں صحیح نام ہی ہے اور سند بھی اسی بنا پر صحیح ہے۔

نسخہ عزموش، ۱۵۰: کتاب الجنائز، غسل الميت کی حدیث -۵۲۵ میں سند صحیح ہے یعنی: عن عبداللہ بن عمرو بن العاص۔ جو ان کے باب کی آخری حدیث بھی ہے۔

نسخہ دیوبند، ۷۷-۷۸: کتاب الجنائز، ماجاء فی كفن الميت کی بھی وہ آخری حدیث ہے مگر متن میں غلط سند موجود ہے "......عن عبدالرحمن بن عمرو بن العاص" جس کی تصحیح حاشیہ -۳: میں کی گئی ہے کہ وہ یحییٰ کا وہم ہے اور صحیح عن عبدالله بن عمرو بن العاص ہے جیسا کہ جمہور رواۃ نے روایت کی ہے۔ مفتی صاحب نے مجلی کے علاوہ مصفّٰی کا بھی حوالہ دیا ہے مسوّٰی کا اگرچہ نہیں دیا ہے۔

اوجز، ۲/۴۳۵: میں بھی غلط سند ہے جس کی حاشیہ میں تصحیح کی گئی ہے۔ شیخ الحدیثؒ نے جمہور رواۃ کے علاوہ موطا محمد، مصنف ابن ابی شیبہ کا مزید حوالہ دیا ہے۔ ان کا یہ

تبصرہ بہت دلچسپ ہے کہ مصری نسخوں میں عبداللہ کا لفظ کاتبوں (الناسخ) کی غلطی ہے جو روایت یحییٰ میں انھوں نے کی ہے اگرچہ بجائے خود وہ صحیح ہے۔ اس پر تبصرہ کیا جاسکتا ہے کہ کیا کسی نسخۂ مصمودی میں صحیح نام ہونے کا امکان بھی نہیں؟

۱۲- کتاب الزکوۃ کے باب لا زکوۃ فی الرقیق والخیل والعسل (غلام، گھوڑے اور شہد پر زکوۃ نہیں) میں ایک مرفوع حدیث حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے جس کی سند مصفّٰی میں اس طرح آئی ہے: "عن ابن شهاب عن سليمان بن يسار وعن عراك بن مالك عن ابی هريرة......"۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے اس پر نقد کیا ہے کہ عراک بن مالک سے قبل "و" نہیں ہونا چاہئے۔ وہ دراصل یحییٰ مصمودی کی غلطی و وہم کی بنا پر سند میں آگیا ہے۔ صحیح سند ہے: "عن سليمان بن يسار عن عراك بن مالك عن ابی هريرة" یعنی حضرت ابوہریرہؓ سے عراک بن مالک نے اور ان سے سلیمان بن یسار نے روایت کی۔ حضرت شاہؒ نے اس تصحیح کے لئے تمام رواۃِ موطا کا حوالہ دیا ہے۔ یہ نقد صرف مسوّیٰ میں ہے مصفّٰی میں نہیں ہے (مسوّیٰ، ۱/ ۲۲۲: حاشیہ-۲:)۔

نسخۂ فواد، ۱/ ۲۷۷، باب ماجاء فی صدقة الرقيق والخيل والعسل، حدیث-۳۸ میں صحیح سند ہے۔ انھوں نے بخاری اور مسلم سے بھی اس کی تخریج کی ہے۔ فتح الباری، ۳/ ۳۲۱؛ بخاری، کتاب الزکوۃ، ۴۵: باب ليس على المسلم فی فرسه صدقة، حدیث: ۱۴۶۴: "......سليمان بن يسار عن عراك بن مالك عن ابی هريرة"؛ نیز مسلم، باب لا زکوۃ علی المسلم فی عبده وفرسه، حدیث-۸:

۱۸ نسخۂ عرموش، ۱۸۷: ماجاء فی صدقة الرقيق والخيل والعسل میں حدیث-۶۱۳ میں حضرت ابوہریرہؓ ہی کا نام ہے۔

نسخۂ دیوبند، ۱۲۱ کے یکساں باب میں غلط سند موجود ہے اور حاشیہ-۲ میں تصحیح ابن عبدالبر کے حوالے سے کی گئی ہے اور ان کا مدار تمام سائر موطات ہیں۔

زکریا کاندھلوی، اوجز، ۴/ ۲۵۱-۲۵۲ کے یکساں کتاب و باب میں بھی متن کی سند میں غلطی

موجود ہے۔ شیخ الحدیثؒ حاشیہ میں فرماتے ہیں کہ اکثر مصری نسخوں میں "واو" کا غلط اضافہ موجود ہے اور اس کا اسقاط ضروری ہے۔ انھوں نے اسے کاتبوں (نساخ) کی غلطی / وہم قرار دیا ہے۔ ایسی صورت میں مصنف کی غلطی نہیں رہ جائے گی۔ انھوں نے وہم یحییٰ اور اس کی تصحیح کے لئے ابن عبدالبر اور دیگر موطات کے علاوہ موطا محمد، صحیح بخاری وغیرہ دیگر ائمہ حدیث کا حوالہ بھی دیا ہے۔

۱۳- کتاب الصیام کے "باب النهی عن صوم یوم الفطر ویوم الاضحیٰ و ایام منیٰ" کی آخری حدیث کی سند ہے: "مالك عن یزید بن عبدالله بن الهاد عن ابی مرة مولیٰ ام هانی امرأة عقیل بن ابی طالب عن عبدالله بن عمرو بن العاص الخ"۔ شاہ صاحبؒ نے صرف مسویٰ میں اس کی سند پر نقد لکھا ہے کہ یحییٰ بن یحییٰ کے نسخہ میں یہی آئی ہے یعنی امرأة عقیل (زوجہ عقیل)۔ وہ ظاہر وہم ہے، صحیح ہے کہ وہ عقیل کی بہن (اخت عقیل) تھیں۔ مسویٰ، ۱/ ۲۵۴ (قال مالك: هی ایام التشریق)۔

نسخہ فواد، ۳۰۰، نسخہ عرموش، ۲۰۳، نسخہ دیوبند، ۹۲ اور اوجز، ۳/ ۵۳ میں صیام یوم الفطر ویوم الاضحیٰ والدهر ہے اور اس میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک مرفوع حدیث ہے جو عیدین کے روزے رکھنے کی ممانعت میں ہے اور صیامِ دہر کے بارے میں ایک مسئلہ مالک ہے۔ البتہ شیخ الحدیث نے اسی حدیثِ مرفوع ابو ہریرہؓ کے ضمن میں ایام تشریق کے روزوں سے متعلق کافی بحث کی ہے۔

مصفّٰی کی حدیث اور مسویٰ کی سند پر تنقید والی روایت ان میں سے کسی میں نہ مل سکی۔

۱۴- کتاب الصیام کے آخری باب "باب قضاء الاعتکاف اذا فات فی رمضان" کی آخری اور اکلوتی حدیث کی سند مصفّٰی میں ہے: "یحییٰ عن زیاد عن مالك عن ابن شهاب عن عروة بنت عبدالرحمن....."۔ شاہ صاحبؒ نے صرف مسویٰ میں نقدِ سند لکھا ہے کہ یہاں ایسی ہی سند آئی ہے جو ابن شہاب سے مروی ہے۔ حفاظ کے نزدیک صحیح سند یہ ہے کہ مالک نے یحییٰ بن سعید سے اور انھوں نے عمرۃ سے روایت کی۔

نہیں معلوم کہ یہ غلطی یحیٰ کی جانب سے آئی یا زیاد کی طرف سے۔ مسویٰ، ۱/۲۶۶؛ مصفی، ۱/۲۶۵ میں حضرت عمرۃ کا نام عروۃ لکھا گیا ہے جو صریحاً کتابت کی غلطی ہے۔

نسخہ فواد، ۱/۳۱۶، کتاب الاعتکاف، باب قضاء الاعتکاف، حدیث-۷: کی سند ہے "حدثني زياد عن مالك عن ابن شهاب عن عمرة بنت عبدالرحمن عن عائشة"۔ انھوں نے صحیحین کا بھی حوالہ دیا ہے۔ فتح الباری، ۴/۳۵۲: کتاب الاعتکاف، ۷-باب الاخبية في المسجد، حدیث-۲۰۳۴: "حدثنا عبدالله بن يوسف اخبرنا مالك عن يحيى بن سعيد عن عمرة بنت عبدالرحمن عن عائشة"؛ نیز مسلم، باب متى يدخل من اراد الاعتكاف في معتكفه حدیث-۶:

نسخہ عمر موشن، ۲۱۵، حدیث ۶۹۷: میں صرف حضرت عائشہؓ کا نام نامی ہے۔

نسخہ دیوبند، ۱۰۱ میں مصفی کی طرح غلط سند متن میں ہے اور حاشیہ-۷ میں مسویٰ کی پوری عبارت نقل کی ہے اور سوائے حفاظ اور کسی کا حوالہ نہیں ہے، سوائے آخر میں محلی کے۔ گویا یہ تصحیح اور عبارت محلی سے منقول ہے۔

اوجز، ۳/۱۲۶ میں سند ہے: "يحيى عن زياد عن مالك عن ابن شهاب عن عمرة بنت عبدالرحمن ان رسول الله ﷺ"۔ شیخ الحدیث نے حاشیہ/شرح میں تصحیح سیوطی کی تنویر کے حوالے سے حافظ ابن عبدالبر کی بنا پر کی ہے۔ انھوں نے تمام مصری اور ہندی نسخوں کے علاوہ مصفی اور شرح التنوير کا بھی حوالہ دیا ہے۔ بہر حال موطا کی حدیث مرسل ہے جبکہ بخاری وغیرہ نے اس کو موصول بنا دیا ہے۔

۱۵- كتاب الحج میں احرام باندھنے والے شخص (محرم) کے لئے غسل اور سر دھونے کے جواز کے باب موطا (باب المحرم يغسل راسه ويغتسل) میں ایک حدیث ہے جس کی سند کا اولین حصہ ہے: "مالك عن زيد بن اسلم عن نافع عن ابراهيم بن عبدالله..... الخ"۔ شاہ صاحبؒ نے مسویٰ میں لکھا ہے یحیٰ بن یحیٰ نے اسی طرح سند دی ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ زید اور ابراہیم کے درمیان نافع کا نام نہیں آنا چاہیے "هكذا قال

یحییٰ بن یحییٰ زید بن اسلم عن نافع عن ابراهیم والصواب اسقاط نافع بین زید وابراهیم" (مصفیٰ،۱/ ۲۸۷-۲۸۸؛ مسویٰ،۱/ ۲۸۸)۔

نسخہ فواد، ۳۲۳ میں صحیح سند ہے: "مالك عن زيد بن اسلم، عن ابراهيم بن عبدالله بن حنين ...... الخ" کتاب الحج، باب غسل المحرم، حدیث: ۴۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نسخہ شاہ میں یہ غلطی تھی اور غالباً کاتب وغیرہ کی غلطی تھی۔ نسخہ فواد کی صحیح سند اس کو امام مصمودی کی غلطی نہیں ثابت کرتی ہے۔ محقق گرامی نے ایسی کوئی وضاحت بھی نہیں کی ہے۔

نسخہ عرموش، ۲۲۰ میں ابراہیم بن عبداللہ سے سند شروع ہوتی ہے۔

نسخہ دیوبند، ۱۲۵، میں مصفیٰ کی مانند غلط سند ہے اور محقق گرامی نے حاشیہ-۱ میں محلیٰ کے حوالے سے اسے یحییٰ کی خطا قرار دے کر تصحیح کی ہے اور تمام رواۃ کا حوالہ دیا ہے۔

اوجز، ۳/ ۳۰۳ کے متن میں غلط سند موجود ہے۔ حاشیہ میں شیخ سلام اللہ کی شرح موطا المحلیٰ کے حوالے سے تصحیح کی ہے۔ پھر تمام رواۃ کا حوالہ دے کر ابن عبدالبر کے قول سے مصمودی کی غلطی ثابت کی ہے۔ شیخ الحدیثؒ نے تمام ہندی نسخوں میں اس غلط نام کی موجودگی کا ذکر کر کے مزید تبصرہ یہ کیا ہے کہ مصری نسخوں میں صحیح نام کا لانا ٹھیک نہیں ہے کیونکہ یہ غلطی روایتِ یحییٰ میں موجود ہے جبکہ وہ روایتِ محمد میں نہیں ہے۔

۱۲- کتاب البیوع والمعاملات کا ایک طویل اور معنی خیز باب ہے: باب النهي عن ثمن الكلب ومهر البغي وحلوان الكاهن یعنی کتے وغیرہ کی قیمت نہ لینے کے اس باب میں امام مالک کے نسخہ مصمودی میں حدیث مرفوع آتی ہے وہ حضرت ابومسعود انصاریؓ سے مروی ہے مگر شاہ صاحبؒ کے نسخہ میں اسے ابوبکر بن عبدالرحمٰن ...... اور حضرت ابومسعود انصاریؓ کی مشترک روایت بنا دیا گیا ہے، سند ہے: "مالك عن ابن شهاب عن ابی بکر بن عبدالرحمٰن بن الحارث بن هشام وعن ابی مسعود الانصاری" ...... (مصفیٰ،۱/ ۳۶۱) اور اس میں صرف واؤ کا اضافہ ہے جو ان دونوں کے ناموں کے درمیان آگیا ہے اور وہ نہیں ہونا چاہیے۔ ابوبکر نے حضرت ابومسعودؓ سے یہ روایت نقل کی ہے (مسویٰ،۱/ ۳۶۱)۔

...نسخہ فواد، ۱۵۲: میں صحیح حدیث ہے اور یہ غلطی صرف نسخہ شاہ میں تھی جو کاتب کی حرکت معلوم ہوتی ہے (۱۵۶: حدیث ۱۸ باب ماجاء فی ثمن الکلب: موطا کا باب مسلم کی کتاب المساقات کے باب کی مانند ہے، جو زیادہ صحیح ہے کیونکہ حدیث میں تین چیزوں کی قیمت و اجرت کا بیان ہے)۔

نسخہ دیوبند، ۱/۷ ۲ میں محلی سے اسقاط واو کی تصحیح کی گئی ہے۔

اوجز، ۵/۷ ۱۰-۱۰۸ میں سند حدیث واو کے اضافہ کے ساتھ ہے اور حافظ ابن عبدالبر کے حوالے سے تصحیح کی گئی ہے۔ تمام موطات اور شیخین وغیرہ کا بھی حوالہ ہے۔

۱۷- البتہ اسی کتاب کے اگلے باب کراھیۃ کسب الحجام من غیر تحریم میں شاہ صاحبؒ کا نقدِ سند خالص علمی ہے۔ اس باب کی اولین حدیث کی سند ہے: مالك عن ابن شهاب عن ابن محیصة الانصاری، احد بنی حارثة، انه استاذن..... شاہ صاحب نے مصفی و مسوی دونوں میں سند پر کلام کیا ہے۔ مصفی کی عبارت مسوی کی مانند ہی فارسی / عربی ہے البتہ بعض الفاظ و تعبیرات کا فرق ہے مسوی میں ہے: كذا وقع ليحيى عن ابن محیصة انه استاذن، والصواب ما عند الآخرين عن ابن محيصة عن ابيه ومعناه عن جده لانه حزام بن سعد بن محيصة، وليس لسعد هذا صحبة، والذی استاذن انما هو محيصة، ورواية حزام عن محيصة مرسلة.

مصفی میں ہے: درروایت یحییٰ عن ابن محيصة انه استاذن وصواب نزدیک رواۃ دیگر عن ابن محيصة عن ابيه آمده، ومعناه عن جده لانه حزام بن سعد بن محيصة وليس لسعد هذا صحبة، والذی استاذن انما هو محيصة ورواية حزام عن محيصة مرسلة (۱/ ۳۶۲-۳۶۳: کتاب الموطا، نسخہ فواد میں یہ باب اور حدیث کتاب البیوع میں نہیں ہے۔ نسخہ دیوبند، ۱/۷ ۲: اوجز، ۵/۷ ۱۰-۱۰۸ کے بعد یہ باب اور حدیث نہیں ملتی ہے۔ مصفی میں باب ثمن الکلب کے بعد باب النهی عن بیع الخمر ہے اور پھر کسب حجام کا باب، جبکہ متداول نسخوں میں یہ باب نہیں ہے)۔ شاہ صاحبؒ کا نقد یہ ہے کہ موطا یحییٰ / مصمودی کی یہ روایت مرسل ہے اور سند میں مذکور ابن محیصہ سے مراد حزام بن سعد بن محیصہؓ ہیں یعنی

پوتے نے اپنے دادا محیصہ کی روایت مرسل بیان کی ہے کہ حضرت محیصہ انصاریؓ صحابی تھے اور ان کے فرزند سعد بن محیصہ صحبت کا شرف نہیں رکھتے تھے اور ان کے فرزند حرام نے اپنے دادا صحابی کا زمانہ نہیں پایا۔ دوسرے رواۃِ حدیث سے یہ ارسال واضح ہو جاتا ہے۔

شاہ صاحب کی تصحیحِ مصمودی کا ایک جائزہ

مصفیٰ اور مسویٰ کے بالاستیعاب مطالعہ کے بعد نسخہ مصمودی کی تصحیح شاہ کے ضمن میں کل سترہ اوہام اور اتنے ہی تنقیداتِ شاہ کا سراغ لگ سکا۔ کوشش بہر حال استیعاب کی تھی مگر امکان ہے کہ کسی وہم و نقد کا پتہ نہ لگ سکا ہو۔ ایک اور امکان ہے کہ مصمودی کے متداول نسخوں میں ان سے زیادہ اوہام امام پائے جاتے ہوں۔ لیکن ہمارا نقطہ نظر صرف شاہ صاحبؒ کے نقد و نظر کا دریافت و جستجو کرنا تھا، نہ کہ تمام اوہامِ مصمودی کا پتہ لگانا۔ بہر حال عددی اعتبار سے ان تنقیداتِ شاہؒ کی اہمیت نہیں معلوم ہوتی لیکن نقدِ حدیث و رجال کے لحاظ سے وہ بہت اہم ہے۔

اگرچہ گذشتہ بحث میں ہر طرح کی تنقیدات کا ذکر آ چکا ہے تاہم ان کا ایک عمومی جائزہ لینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اس جائزے میں ہماری بحث چند نکات پیش کرنے تک محدود رہے گی۔ یہ نکات سوالات کی شکل میں حسب ذیل ہیں۔ تصحیح شاہ کو کتنی قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے؟ اور ان میں سے ہر ایک قسم کی ذیلی انواع کون کون سی ہیں؟ بنیادی طور سے نقدِ حدیث میں کچھ متن سے متعلق بحث ہوتی ہے اور کچھ سند کے واسطہ سے بحث ہوتی ہے اور یہی دو بنیادی اقسامِ نقد ہیں لیکن ان دونوں کی بھی بعض ذیلی قسمیں کی جا سکتی ہیں اور کی بھی گئی ہیں، کم از کم اس جائزے میں۔

سند میں اوہامِ مصمودی اور ان پر تنقیدات شاہ کی ایک جہت یہ ہے کہ کسی راوی کے صحیح نام کی جستجو کی جائے۔ جیسے باب سوز الھرۃ میں مذکور حدیث میں ایک راویہ اور ان کے والد ماجد کے نام کی تصحیح کی ہے کہ وہ "حمیدہ بنت ابی عبیدہ بن فروۃ" نہیں ہے بلکہ

"حمیدہ بنت عبد بن رفاعہ" ہے (مثال-۴) یا جیسے مثال-۶ میں محمود بن لبید الانصاری کی جگہ محمود بن ربیع الانصاری صحیح ہے۔ اسی طرح مثال-۸ میں ذوالیدین کو ذوالشمالین سے خلط ملط کیا گیا ہے۔ اصل راوی ذوالیدین ہیں نہ کہ ذوالشمالین۔ مثال-۹ میں رسول اکرم ﷺ کی نواسی حضرت امامہ بنت ابوالعاص کے والد کا صحیح نام ربیع ہے، ربیعہ نہیں۔ یا مثال-۱۰ میں راوی حدیث کا صحیح نام ابوبکر بن عمرو ہے، نہ کہ ابوبکر بن عمر۔ یا مثال-۱۱ میں تصحیح کی گئی ہے کہ وہ حدیث حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے مروی ہے نہ کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عمرو سے، جو دراصل تصحیف ہے۔ اسی میں مثال-۱۳ کو بھی شامل کر دینا چاہیے جس میں ام ہانیؓ کو مصمودی کے نسخہ میں غلطی سے امراۃ بنادیا گیا ہے حالانکہ وہاں "اخت" ہونا چاہیے کہ وہ حضرت عقیل بن ابی طالبؓ کی بہن ام ہانی بنت ابی طالبؓ تھیں۔

تنقیدِ شاہ اور تصحیح مصمودی کی دوسری جہت سندِ حدیث میں ابہام دور کرنے سے متعلق ہے۔ اس کی ایک مثال دو میں ملتی ہے۔ جس میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک راوی حدیث نے حضرت عبداللہ بن زید مازنیؓ سے سوال کیا تھا حالانکہ یہ غلط ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ کسی نامعلوم شخص نے حضرت عبداللہ بن زید مازنیؓ سے سوال کیا تھا۔ سندِ مصمودی اس طرح آئی ہے کہ اس میں سوال کرنے والے کے بارے میں ابہام پیدا ہو گیا ہے۔ شاہ صاحبؒ نے اس ابہام کو دوسری احادیث کی اسناد کے ذریعہ دور کیا ہے۔ اسی طرح کی صورتِ ابہام مثال-۱۷ میں ملتی ہے کہ سندِ مصمودی سے خیال ہوتا ہے کہ ابن محیصہ نے اجازت لی تھی حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ ان کے دادا یعنی حرام بن سعد بن محیصہ کے دادا حضرت محیصہؓ نے اجازتِ نبوی حاصل کی تھی۔

ابہام کی ایک دوسری صورت مثال-۳ میں ملتی ہے۔ امام مصمودی کی سند سے خیال ہوتا ہے کہ امام زہری کے راوی شیخ عباد بن زیاد حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی اولاد میں تھے۔ دراصل اس سند میں ایک بیچ کے راوی حضرت عروہ کا نام رہ گیا۔ عباد بن زیاد نے دراصل حضرت عروہ بن زبیر سے روایت کی تھی اور وہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کے خاندان

اور اولاد میں سے تھے۔ یہ مسئلہ دراصل سند کے انقطاع کا ہے۔ نسخہ مصمودی میں سند منقطع ہے جو دوسری کتب میں متصل ہے۔

نسخہ مصمودی میں سند کے ابہام کی ایک اور صورت مثال-۵ میں ملتی ہے۔ اس میں حدیث متعلقہ کو ہشام بن عروہ کے اپنے والدِ ماجد عروہ بن زبیرؒ سے روایت کرنے کا ذکر کیا گیا ہے: "هشام بن عروه عن ابيه"۔ دراصل یہاں "عن ابيه" کا اضافہ غلط ہے۔ حضرت ہشام بن عروہ نے وہ روایت حضرت فاطمہ بنت المنذرؓ سے براہِ راست لی تھی جو ان کی اہلیہ راوی یا شیخ تھیں۔

مثال-۱۲ میں سند کا ابہام یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ یعنی صحابی سے روایت کرنے والے دو راویوں حضرت عراک بن مالک اور حضرت سلیمان بن یسار کو قرار دیا گیا ہے۔ جبکہ صحیح یہ ہے کہ سلیمان بن یسار نے عراک بن مالک سے اور انھوں (عراک بن مالک) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی تھی۔ سارا قصہ یوں پیدا ہوا کہ ان دونوں راویوں کے ناموں کے درمیاں "واو" کا اضافہ کر دیا گیا اور اسے امام مصمودی کا وہم سمجھا گیا۔

مثال-۱۶ میں بھی اسی اضافی واو نے سند میں وہم پیدا کیا ہے۔ نسخہ مصمودی میں ہے امام زہری نے ابو بکر بن عبدالرحمٰن...... اور ابو مسعود انصاریؓ دونوں سے روایت لی کیونکہ ان دونوں کے ناموں کے درمیان غلطی سے واو لکھ دیا گیا ہے جبکہ حقیقت میں امام زہری نے ابو بکر بن عبدالرحمٰن سے اور ابو بکر بن عبدالرحمٰن نے حضرت ابو مسعود انصاریؓ سے روایت لی تھی۔ اس طرح یہ ایک ہی سند ہے دو نہیں۔

مثال-۱۴ میں سند میں ایک شیخ مالک کے چھوٹ جانے کی صورت ملتی ہے جو اصطلاح میں تدلیس کہی جاتی ہے۔ شاہ صاحبؒ کے نسخہ مصمودی میں ہے کہ یحییٰ نے زیاد سے اور زیاد نے مالک سے اور مالک نے امام زہری سے روایت لی ہے۔ جبکہ صحیح یہ ہے کہ امام مالک نے امام زہری سے نہیں بلکہ یحییٰ بن سعید سے روایت لی تھی اور انھوں نے حضرت عمرہ بنت عبدالرحمٰن سے۔ اس روایت میں امام زہری کا نام یحییٰ بن سعید کی جگہ لایا گیا ہے جو

غلط ہے۔ شاہ صاحبؒ نے اس غلطی کے لئے کسی کو ذمہ دار نہیں ٹھہرایا بلکہ کہا ہے کہ ممکن ہے کہ یہ غلطی امام یحییٰ سے ہوئی ہو یا ان کے راوی شیخ زیاد سے۔ یہاں یہ ذکر کرنا ضروری ہے کہ امام مصمودیؒ نے یہ حدیث حضرت امام مالکؒ سے نہیں سنی تھی بلکہ زیاد کے واسطے سے لی تھی، جو ان کے نسخہ امام سے مختلف ہونے کی شہادت دیتی ہے۔

مثال-۱۵ میں سند میں ایک راوی کے نام کا اضافہ ملتا ہے جو غلط ہے۔ حضرت امام مالک نے زید بن اسلم سے روایت لی تھی اور حضرت زید بن اسلم نے حضرت ابراہیم بن عبداللہ سے لیکن نسخہ مصمودی میں حضرت زید کے حضرت نافع سے اور حضرت نافع کے حضرت ابراہیم بن عبداللہ سے روایت لینے کا ذکر ملتا ہے۔ سلسلۂ اسناد میں حضرت نافع کا اضافہ غلط ہے۔

متنِ حدیث سے متعلق نقدِ شاہ صرف مثال-۷ میں ملتا ہے۔ اس حدیث کا تعلق رفع یدین کے مسئلہ سے ہے۔ نسخہ مصمودی کی ایک روایت و متن میں صرف یہ بیان ملتا ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ نماز میں ہاتھ اٹھاتے تھے: کان یرفع یدیہ فی الصلوٰۃ مگر ہاتھ اٹھانے کے مقام کا ذکر نہیں ہے۔ شاہ صاحب نے لکھا ہے کہ سلیمان بن یسار کی اس روایتِ مصمودی میں "واذا رکع" کا فقرہ رہ گیا ہے کیونکہ تمام دوسری روایات موطا میں یہ فقرہ موجود ہے جو یہ بتاتا ہے کہ رکوع کے وقت بھی رفع یدین کیا جاتا تھا۔ شاہ صاحبؒ کے بقول یہ محض مصمودی کی غلطی نہیں ہے بلکہ ایک جماعت رواۃ کی بھی ہے کہ ان کی روایات میں بھی یہ فقرہ ندارد ہے۔

اس مختصر جائزے سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحبؒ کی تصحیح مصمودی کی تقریباً تمام مثالوں کا تعلق اسناد کے ابہام و وہم کو دور کرنے سے ہے۔ گویا وہ اسنادِ مصمودی کی تصحیح ہی کرتے تھے۔ سوائے ایک مثال کے جس میں متن کی تصحیح بھی کی گئی ہے لیکن متن کی تصحیح کے ضمن میں یہ نکتہ بھی ذہن نشین رکھنا ہے کہ وہ امام مصمودی کی ہی غلطی نہیں تھی بلکہ دوسری ایک جماعت کی بھی تھی۔ دوسرے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ دوسرے سے مصمودی کی غلطی

ہی نہ ہو اور ان کی اس روایت مذکورہ بالا میں وہ فقرہ اضافی نہ ہو جو دوسری روایات میں ملتا ہے۔
اسی طرح "واؤ" کے اضافے کی غلطیاں بھی کاتب کی ہو سکتی ہیں۔ ضروری نہیں کہ ان کا صدور امام مصمودی کے قلم سے ہوا ہو جیسا کہ شیخ الحدیث کا خیال ہے۔

نسخہ مصمودی کے اوہام اور غلطیوں کی تصحیح شاہ کے مآخذ و مراجع کیا ہیں؟ یہ بہت اہم سوال ہے۔ اس کا جواب شاہ صاحبؒ کی تنقیدات و تصحیحات میں بخوبی ملتا ہے۔ وہ بالعموم اپنی تصحیح کے لئے ماخذ کا حوالہ دیتے ہیں۔ بعض تصحیحات بلا ماخذ بھی ملتی ہیں اور ان کے لئے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ وہ انھیں مذکورہ بالا مآخذ میں سے کسی نہ کسی پر مبنی ہوں گی۔ یہ بالکل تصور نہیں کیا جا سکتا اور نہ یہاں کہا ہی جا رہا ہے کہ شاہ صاحبؒ بلا کسی حوالہ ماخذ کے محض اپنے تبحر علمی اور دراکی فن کے سبب تصحیح اور تنقید نہیں کر سکتے تھے۔ بلاشبہ وہ کر سکتے تھے اور بہت سے مقامات پر انھوں نے محض اپنی فنی مہارت کے سبب تنقید و تصحیح کی بھی ہے بالخصوص ان مقامات میں جہاں وہ دوسری کتب حدیث سے سند لاتے ہیں۔ اس پر بحث تاویل احادیث و تشریح روایات کے طویل باب میں قدم قدم پر ملے گی۔

تصحیح مصمودی کے ضمن میں حضرت شاہ صاحب بالعموم دوسرے رواۃ یا روایات موطا کا حوالہ دیتے ہیں۔ لیکن دوسرے محدثین اور عام معتبر کتب حدیث سے بھی استناد کرتے ہیں، جیسا کہ اوپر بھی ذکر آیا ہے۔ مثلاً مثال-۲ میں اکثر محدثین کی احادیث و روایات کی بنا پر تصحیح کی ہے۔ مثال-۳ میں امام شافعی، امام مسلم کے علاوہ ابن وہب اور امام نسائی کا حوالہ دیا ہے۔ مثال-۸ میں سجدۂ سہو کے سلسلے میں جو تصحیح شاہ ہے اس میں "حفاظ کے اتفاق" کا واضح ذکر ہے۔ اسی طرح حفاظ حدیث کا حوالہ مثال-۱۴ میں ملتا ہے جس میں نسخہ مصمودی کی غلط سند کی تصحیح ان کے حوالے سے کی گئی ہے۔ آخری مثال (یعنی ۱۷) میں بھی شاہ صاحب نے دوسرے راویان حدیث (رواۃ دیگر عن ابن محیصہ) کا حوالہ دیا ہے۔ اس سے دیگر رواۃ موطا بھی مراد ہو سکتے ہیں اور دیگر حفاظ حدیث بھی۔

شاہ صاحبؒ نے تصحیح مصمودی کے ضمن میں اکثر رواۃ / روایات موطا کے حوالے

نے کام لیا ہے۔ اس مثال-۴ میں اکثر رواۃِ موطا کا حوالہ ملتا ہے۔ ان میں مصعب کا بطور خاص نام لیا ہے یعنی نسخہ مصعب اس سے مراد ہے۔ مثال-۵ میں شاہ صاحب نے اکثر رواۃ کے ساتھ عبداللہ بن سلمہ کا بطور خاص ذکر کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ بھی ایک راوی موطا تھے۔ اسی طرح مثال-۷ میں متنِ حدیث کی اکلوتی تصحیح شاہ میں نہ صرف دوسرے رواۃِ موطا کا ذکر ملتا ہے بلکہ امام زہری کے تمام اصحاب کا حوالہ بھی ملتا ہے۔ مثال-۱۲ میں بھی شاہ صاحب نے تمام دیگر رواۃِ موطا کے حوالے سے تصحیح کرنے کی بات کہی ہے۔

جیسا کہ اوپر کہا گیا، شاہ صاحبؒ نے بعض تصحیحات میں کسی ماخذ، امام، کتاب کا حوالہ دیا ہی نہیں ہے ان کی تعداد بھی اچھی خاصی ہے جیسے مثال-۶ میں صحیح راوی کا نام محمود بن ربیع تو لکھا مگر اپنی تصحیح کا ماخذ نہیں بتایا ہے۔ مثال-۹ میں ابو العاصؓ بن ربیع کی تصحیح بھی بلا حوالہ ہے۔ یہی حال مثال-۱۰ (ابو بکر بن عمرو صحیح نام)، مثال-۱۱ (عبداللہ بن عمرو بن العاص صحیح نام)، مثال-۱۳ (ام ہانیؓ اخت عقیل تھیں)، مثال-۱۴ (میں دو راویوں کے درمیان واو اضافی کے اسقاط) اور اسی جیسی مثال-۱۶ ہے جو بلا حوالہ ہے۔

اس ضمن میں آخری بات یہ ہے کہ شاہ صاحبؒ نے اپنی تمام تصحیحات و تنقیدات کے لئے تمام محولہ بالا مراجع سے براہِ راست استفادہ کیا تھا یا محض شروحِ موطا اور دوسرے اماماںِ حدیث کی سابقہ کتب سے نقد اخذ کیا تھا۔ دونوں کا بہر حال امکان ہے۔ ایک علمی روایت یہ رہی ہے کہ متاخر علماء و محدثین بالعموم شارحینِ کرام سابقہ کتب ہی سے روایات، تصحیحات اور تنقیدات اخذ کرتے ہیں۔ اس میں کوئی خرابی نہیں مگر ان کا حوالہ دینا علمی دیانت کے لئے ضروری ہے۔ جیسا کہ پہلی تنقید و تصحیح میں انھوں نے موطا امام محمد سے استفادہ کی بات کہی ہے اور وہ سامنے کی بات ہے کہ وہ خاصا متداول نسخہ رہا ہے۔ اسی طرح کتبِ حدیث بالخصوص صحیحین اور امام شافعی کے حوالے شاہ صاحب کے اپنے مطالعہ پر مبنی تھے۔ اس بحث سے بہر حال شاہ صاحب کی دقتِ نظر اور فنی بصیرت کا ثبوت ملتا ہے۔ ورنہ کتنے مرتبین و شارحین ہیں جنھیں اپنے نسخوں کی غلطیاں بھی معلوم نہ ہو سکیں۔

ولی اللّٰہی شروحِ موطا کا طریقِ شرح

مسوی کا طریقِ تعلیق

حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے موطا امام مالک کے نسخہ مصمودی کی ایک عربی شرح مسوی کے عنوان سے لکھی۔ یہ خیال و نظریہ تقریباً تمام ماہرین فن اور محققینِ حدیث کے نزدیک اب ایک تسلیم شدہ حقیقت کا مقام و مرتبہ رکھتا ہے۔ مسوی کے مقدمہ میں شاہ صاحب نے اپنا طریقِ تحقیق اور منہج تالیف بیان کرتے ہوئے اسے عربی شرحِ موطا ہی کہا ہے۔ الفاظ و تعبیرات خواہ اسی معنی و مفہوم کے نہ ہوں لیکن ان کا مفہوم و مطلب یہی نکالا گیا ہے۔ فکر ولی اللّٰہی کے نزدیک تو مسوی بہر حال نسخہ مصمودی کی عربی شرح ہے اور مصفی اس کی فارسی شرح اور وہ دو طبقاتِ علماء کے لئے لکھی گئی تھیں۔ بقول شاہ مسوی کی تصنیف سے فراغت بروز جمعہ ۲۶ر جمادی الاولی ۱۱۶۴ھ / کو ہوئی: "وقد وقع الفراغ من تصنیفه...... یوم الجمعة السادس والعشرین من جمادی الاولی سنة الف مائة واربع و ستین......" (مسوی، ۲/۳۱۵)۔

شاہ صاحبؒ اپنی شرحِ موطا کے بارے میں خود ارشاد فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے موطا پر ساری توجہ مرکوز کرنے کی توفیق بخشی اور اشارۂ غیبی نے میرے دل کو اس کتاب کو مرکزِ نگاہ بنانے پر پختہ طور سے آمادہ بلکہ روبعمل کر دیا تو میں نے فیصلہ کر لیا کہ اس کی احادیث کو ایک خاص ترتیب سے مرتب کردوں اور اس کی ہر حدیث سے جو کچھ جمہور (جماہیر) علماء نے استنباط کیا ہے اس کو واضح کر دوں اور اس میں قرآنِ عظیم کی ان آیات کا

اضافہ کردوں جن کا حفظ کرنا ایک فقیہ کے لئے ضروری ہے اور جن کی معرفت کے بغیر تفسیر قرآن کا علم ممکن نہیں اور ہر باب میں شافعی اور حنفی مذاہب کا ذکر کروں کہ آج وہی دونوں عظیم طبقات ہیں اور وہی اکثر امت ہیں اور وہی بیشتر دینی فنون میں مصنفین بھی ہیں اور وہی قائدین و ائمہ بھی ہیں اور ان دونوں کے سوا دوسرے کسی اور مذہب سے تعرض نہ کروں تاکہ حاملین کتاب کو سہولت ہو اور تاکہ اس باب میں اہم ترین پر توجہ مرکوز رہے سوائے بعض مقامات کے جہاں نکات کا اظہار کرنا ہو اور اسی کے ساتھ لطیف اشارے کے ساتھ یہ بھی واضح کردوں کہ دوسرے ائمہ نے امام مالک پر کسی حدیث صریح صحیح سے نقد و تعقب کیا ہے اور جہاں جہاں ضرورت ہو وہاں لغوی معانی کی بھی وضاحت کروں جیسے غریب الفاظ کی شرح یا کسی مشکل لفظ کا ضبط وغیرہ اور اس کے فقہی معانی کی بھی وضاحت کروں تاکہ حکم کی علت اور اس کے حکم کے اقسام اور دونوں فریقین کے نزدیک احادیث کی تاویل وغیرہ واضح ہو جائے اور اصول ستہ کے علماء و مصنفین کی تخریج احادیث سے تعرض نہیں کیا ہے، سوائے چند مقامات کے، کیونکہ علماء نے وہ کام پورا کر لیا ہے اور ہم کو اس سے غنی کر دیا ہے۔ جیسا کہ مجھے علم ہے کہ مسند الدارمی کی تالیف ہی اس لئے ہوئی کہ موطا کی احادیث کو مسند بنایا جائے۔۔۔۔" عبارت شاہ ہے:

"۔۔۔۔وقد شرح الله صدري، والحمدلله، ان ارتب احاديثه ترتيباً ليسهل تناوله، واترجم على كل حديث بما استنبط منه جماهير العلماء، واضم الى ذلك من القرآن العظيم مالا بد للفقيه من حفظه، ومن تفسيره ما لا بد له من معرفته، واذكر في كل باب مذهب الشافعية والحنفية اذهما الفئتان العظيمتان اليوم، وهم اكثر الامة، وهم المصنفون في اكثر الفنون الدينية، وهم القادة الائمة. ولم اتعرض لمذهب غيرهما تسهيلا على حاملي الكتاب، ورغبة فيما هو الاهم في الباب، الا في مواضع لنكت، وابين ما تعقب به الائمة على مالك باشارة لطيفة حيث كان التعقب بحديث صريح صحيح، وابين ما مست اليه الحاجة في معانيه اللغوية من شرح غريب وضبط

مشکل، اومعانیه الفقهیة من بیان علة الحکم واقسامه، وتاویل الاحادیث عند الفریقین ونحو ذلك. ولم اتعرض لذکرمن اخرج الحدیث من اصحاب الاصول الستة، إلا فی مواضع یسیرة،لان العلماء قد فرغوا عنه واغنونا عنه، علما منی بان مسند الدارمی انما صنف لاسناد احادیث الموطا......"(مسویٰ برحاشیہ مصفی،۱/۱۱-۱۵)۔

اس کے بعد شاہ صاحبؒ نے اس شرحِ موطا کی افادیت پر بحث کی ہے جو بہت قیمتی ہے اور اسی کے ساتھ اپنی شرح وکتاب کے فوائد گنائے ہیں جن سے مزید نوعیت شرح و تعلیق پر روشنی پڑتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے مجھے اچھی طرح سمجھادیا کہ اسی میں ابوابِ خیر کے کھولنے کی کلید موجود ہے اور اسی سے امتِ مرحومہ کی شیرازہ بندی کی جاسکتی ہے۔ آج حال یہ ہے کہ مدتوں سے طبیعتوں میں جمود پیدا ہو گیا ہے اور علم میں جمود کے سبب صحیح طریقوں کی معرفت مشکل ہو گئی ہے۔ بہر حال فضلِ الٰہی سے مجھے امید ہے کہ یہ کتاب احکام کے پانچ اقسام وانواع کی جامع ہو گی اور وہی توشہ وذخیرہ ہے ان لوگوں کے جو بزرگوں کے طریقوں پر گامزن ہونے کا عزم رکھتے ہیں اور یہ پانچ جامع اقسام ہیں:(۱) ہر باب میں کتاب اللہ کی نصوص کو لینا اور استناد کرنا،(۲) ہر باب میں اصول کی تمام احادیث مستفیضہ اور قوی روایات سے ثابت شدہ احکام پر اعتماد کرنا،(۳) جمہور صحابہ وتابعین کے اتفاق کو راہِ ہدایت بنانا،(۴) امام مالک نے ان سے جو کچھ استنباط کیا ہے اس کو پیش نظر رکھنا اور (۵) فقہاءِ محدثین کے گروہوں نے حضرت امام کی پیروی اور متابعت کی ہے اس پر جم جانا:

"......وفهمنی الحق ان فی ذلك فتحا لابواب الخیر،وجمعالشمل الامة المرحومة، وهذا لطبائع جامدة طال ما رکدت، وارشادا الی طرق من العلم طال ما ترکت، وارجو من فضل الله ورحمته ان یکون هذا الکتاب جامعا لخمسة انواع من الاحکام، هی العمدة لمن اراد ان ینتهج مناهج الکرام ما اخذ من نصوص الکتاب، وما اثبته الاحادیث المستفیضة او القویة المرویة من الاصول فی کل باب، وما اتفق علیة جمهور الصحابة والتابعین، وما استنبطه

مالك وتابعه جماعات من الفقهاء المحدثين......" (مسوی، ۱/۱۵-۱۷)۔

اپنے طریق تعلیق و تشریح کی مزید صراحت فرماتے ہیں کہ بعض مقامات پر ضرورتِ حال کا تقاضا یہ ہوا کہ حدیث کو دو بابوں میں بانٹ دوں اور ایسا کرنے میں میں نے ماہرین فن کی معتبر شروط کی رعایت کی ہے اور کبھی ایسا بھی تقاضا ہوا کہ ایک حدیث کو دو بار ذکر کروں اور جہاں جہاں ایسا کیا ہے تو اگر وہ حدیث دو اسنادوں کے ذریعہ آئی ہے تو ان میں سے ایک سے ایک جگہ اور دوسری سے دوسری جگہ بیان کر دی ہے ورنہ ایک سند سے آنے کی صورت میں ایک جگہ تو اسناد بیان کی ہے اور دوسری جگہ یہ کہہ دیا ہے کہ مالک نے اپنی اسناد سے یہ اور یہ فرمایا ہے۔ بہر حال میں نے موطا کی تمام احادیث و آثار کا استیعاب اس نسخہ میں کر لیا ہے اور اسی طرح جو کچھ حضرت امام نے فرمایا کہ یہ اور یہ سنت ہے اس کو بھی بیان کیا ہے اور حضرت یحییٰ بن یحییٰ کی روایت میں جو استنباط ہے اس کو بھی پورا پورا بیان کیا ہے۔ شاہ کی عبارت ہے:

"وقد اقتضى الحال في بعض المواضع ان افرق الحديث في بابين، فراعيت في ذلك شرطه المعتبر عند اهله، وفي بعضها ان اذكر حديثا مرتين، فان كان باسنادين فبها، والا سقت الاسناد في موضع وقلت: "قال مالك باسناده كذا وكذا". وقد استوعبت احاديث الموطا وآثاره في هذه النسخة، وما كان من قوله "من السنة كذا" او كان استنباطا برواية يحيى بن يحيى" (مسوی، ۱/۱۸-۱۹)۔

اس کے بعد شاہ صاحبؒ نے اپنی قراءت و سماعتِ موطا کی سند دی ہے (مسوی، ۱/۱۹-۲۱)

اگرچہ شاہ صاحبؒ کے اپنے بیانات سے مسوی کا طریق شرح و تعلیق بالکل واضح ہو جاتا ہے، تاہم بعض امور و نکات پر ایک تنقیدی نظر ڈالنی اور ایک تجزیاتی بحث کرنی ضروری ہے کیونکہ بعض اہل علم نے اپنی فہم و دانست اور مطالعہ و نظر کی بنا پر کچھ ایسی باتیں کہی ہیں جو شاہ صاحب کے بیانات کے خلاف ہیں اور وہ حقیقت میں واقعیت کے بھی منافی ہیں۔ ان کے علاوہ بعض دوسرے امور و نکات پر بھی فن حدیث کے نقطہ نظر سے بھی بحث کرنی ضروری ہے تاکہ مسوی کی فقہی تشریحات و تاویلات کو حدیثی تفسیرات و تعبیرات سے الگ کیا جا سکے۔

کیونکہ اس کتاب و تحقیق میں ہمارا نقطۂ نظر صرف خدماتِ حدیث کو اجاگر کرنا ہے۔

حضرت مؤلفِ مسویٰ کے بیان سے جو پہلا اہم نکتہ بلکہ حقیقت ابھرتی ہے وہ یہ ہے کہ انھوں نے امام مالک کی کتاب موطا کے نسخہ مصمودی میں موجود تمام احادیث و آثار کو ہی نہیں شاملِ کتاب کیا بلکہ حضرت امام کے تمام اقوالِ سنت اور امام مصمودی کی روایت کی بنا پر تمام استنباطاتِ امام یعنی مسائلِ مالک کو بھی جمع کر دیا ہے۔ یعنی نسخہ مصمودی میں موجود کسی ایک شئے کو بھی انھوں نے نظر انداز نہیں کیا۔ نہ احادیث و آثار میں کمی کی اور نہ اقوال و مسائل میں کتر بیونت کی۔ تمام موادِ کتاب پیش کر دیا۔ اس صریح بیان کے باوجود بعض اہلِ علم اور شارحین کا خیال ہے کہ ”...... خود شاہ صاحبؒ نے اس کی جو دو شرحیں: مسویٰ (عربی میں) اور مصفیٰ (فارسی میں) لکھی ہیں وہ تلخیص کے بعد لکھی ہیں......“ (سعید احمد پالن پوری، رحمۃ اللہ الواسعہ، ۲/۴۹۹)۔

ظاہر ہے کہ شارحینِ کرام اور دوسرے اہلِ علم کے ایسے بیانات صحیح نہیں ہیں۔ جس مبہم ”تلخیص“ کا حوالہ اوپر آیا ہے اس کی دوسری جگہ وضاحت ملتی ہے کہ شاہ صاحب نے مسائلِ مالک کو حذف کر دیا ہے اور یہ بھی صحیح نہیں ہے۔ ان دونوں دعووں کی صحت کا معاملہ شاہ صاحبؒ کے واضح بیان کے بعد کسی دوسری شہادت، گواہی یا ثبوت کا محتاج نہیں مگر مسویٰ کے آئندہ تجزیہ اور گذشتہ جائزے سے واضح ہوتا ہے کہ یہ ”نظریۂ تلخیص“ قطعی بے ثبوت و بے سند ہے۔ تاویلِ احادیث کے باب میں اس غلط خیال کی خامی یا غلطی مزید واضح ہو جائے گی۔

مسویٰ کے باب میں طریقِ تحقیق و تصنیف شاہ صاحب نے بیان فرمایا ہے اس کا مدار ان کے اس نظریہ و اصول پر ہے کہ موطا امام مالک موجودہ دور میں فقہ کی بہترین اور بنیادی کتاب ہے اور وہی دو بنیادی مذاہب احناف و شوافع کی بھی اساس ہے۔ اگرچہ شاہ صاحب نے یہاں صراحت نہیں کی لیکن وہ مختلف دوسرے مقامات پر بالخصوص مصفیٰ کے اوراق میں یہ بھی وضاحت کرتے ہیں کہ امام کا مذہب بھی اسی طرح موطا امام مالک پر مبنی اور اس کی شرح ہے جس طرح مذہبِ شافعی اس کی شرح و تعبیر ہے گویا کہ موطا امام مالک چاروں متداول فقہی مسالک کی جامع ہے کہ وہ مالکی فقہ کے ساتھ ساتھ بقیہ تین مذاہب کو بھی محیط و حاوی ہے۔

شاہ صاحبؒ نے جو یہ بیان کا جزیہ رکھا ہے کہ دونوں عظیم مذاہب۔حنفیہ و شافعیہ۔کے علاوہ کسی اور مذہب سے انھوں نے تعرض نہیں کیا ہے تو اس سے نہ تو فقہ مالکی مراد ہو سکتا ہے کہ موطا فقہ مالکی ہی ہے اور نہ ہی مذہب حنبلی مراد ہے کہ ان کے شمول کی شہادت دوسری جگہ خود حضرت شاہؒ کے بیان صریح سے ملتی ہے۔لہذا ان سے وہ فقہی مذاہب یا فقہی مسالک میں سے کوئی دوسرا مراد ہے جس کا چلن ختم ہو چکا اور جس کا بیان کرنا تحصیل لاحاصل ہے کیونکہ ان خیال و عقیدے اور فکر و فلسفہ کے حاملین ہی نہیں رہے اور گذشتہ اور نابود فقہی مسالک اور آراء کو بیان کرنا کسی فائدہ یا اہمیت کا حامل نہیں رہا۔

مسوی میں شاہ صاحبؒ کی شرح موطا میں بنیادی زور فقہی مسالک کی تطبیق و تشریح و تعبیر پر ہے۔لہذا ان مباحث کو شاہ صاحبؒ کی فقہی خدمات کے تجزیے کے باب میں لایا گیا ہے۔یہاں صرف حدیثی نقطۂ نظر سے بحث کرنی ہے۔ان میں سے ایک غریب الفاظ کی تشریح و تاویل اور مشکل حدیث کا ربط و ضبط کا باب ہے۔شاہ صاحبؒ اس سے بہت مختصر انداز سے تعرض کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر جگہ ایسی تشریح غریب اور ضبط مشکل کا کام نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس کی ضرورت نہیں پڑتی۔ذیل میں چند غریب کی شرحوں اور مشکل کی ضبطوں کی مثالیں دی جا رہی ہیں تاکہ ان کی نوعیت اجاگر ہو۔

باب ترك الوضوء مما مسته النار کی ایک حدیث حضرت سوید بن النعمانؓ میں لفظ صهباء آیا ہے شاہ صاحبؒ نے اس کا املا پتا کر لکھا ہے کہ وہ خیبر کے علاقے کا ایک علاقہ/جگہ ہے جو مدینہ کی جانب ہے۔یعنی مقامات کی تشریح کی ہے "الصهباء بفتح المهملة والمد، اسم مكان ادنى خيبر، اى طرفها مما يلى المدينة" (مسوی، ۱/۳۷)۔اسی حدیث میں لفظ "فثرى" بھی آیا ہے۔اس کا املا بتا کر فرماتے ہیں کہ وہ عراقی خصلت تھی جو اہل مدینہ کے خلاف تھی: "فثرى بضم المثلثة وتشديد الراء و تخفيفها، اى بُلّ عراقية خصلة استنفذتها من العراق خلاف اهل المدينة" (۱/۳۷)۔

باب النهى عن استقبال القبلة الخ میں حضرت ابو ایوب انصاریؓ سے مروی

ایک حدیث میں لفظ "الکرائیس" آیا ہے جس کے معنی حاشیۂ مسوی میں بیان کرتے ہیں کہ الکرائیس، کریاس بکسر الکاف وسکون الراء وفتح التحتانیة وسین مھملة ہے اور اس سے مراد وہ پاخانے ہیں جو بلند سطح (چھت وغیرہ) پر بنائے جاتے ہیں خاص کر کریاس سے جو جمع کے معنی میں ہے (۱/۴۰)۔

باب اذا جاوز الختان الختان الخ میں واقع حدیث اور لفظ ختان کی تشریح کی ہے کہ ختان لڑکے کے ذکر کے اور لڑکی کی گٹھلی کے اس حصہ کو کہتے ہیں جو کاٹ دیا جاتا ہے: "والختان موضع القطع من ذکر الغلام ونواۃ الجاریة" (۱/۴۸=۴۹)۔ یہ تشریح اگلے صفحہ میں مکرر آئی ہے، نہیں معلوم شاہ صاحبؒ کی تکرار ہے کہ کاتب کی کارستانی، دونوں کی عبارت بالکل یکساں ہے۔

مقامات واماکن کی تشریح کی دوسری مثال باب اذا نسی فصلی ولم یغسل الخ کی حدیث حضرت عمرؓ میں ملتی ہے۔ جس میں جرف کے بارے میں بتایا ہے کہ وہ مدینہ کے قریب ایک مقام ہے: "الجرف موضع قریب من المدینة" (۱/۵۲)۔

باب الحائض اور دوسرے متعلقہ ابواب میں مذکور احادیث میں بعض الفاظ عورتوں سے متعلق آئے ہیں۔ ان کی تشریح کی ہے جیسے:

☆الدرجة، بکسر الدال و فتح الراء والجیم، وعاء صغیرة تضع فیه المرأة طیبا وحلیتها۔

☆القصة تعنی حتی تخرج القطنة التی تحتشی بها المرأة کانها قصة لا یخالطها صفرة، وقیل: القصة: شئی کالخیط الابیض یخرج بعد انقطاع الدم (۱/۶۵)۔

☆الاستثفار، بالمثلثة والفاء، ان تشد ثوبا علی فرجها (۱/۶۷)۔

اسی طرح کتاب الصلوٰۃ کے بعض ابواب میں ان کی بہت سی قیمتی تشریحات ملتی ہیں۔ چند مثالیں پیش ہیں:

☆معنی قوله: الی غسق اللیل: ان الصلوٰۃ ممتدة حکما من الدلوك الی

الغسق اذ لیس فیما بین ذلك وقت اجنبی ۱/۷۰: اس آیتِ کریمہ کے فقرہ کا معنی یہ ہے کہ زوالِ آفتاب سے تاریکی پھیلنے تک نماز پڑھی جاسکتی ہے کیونکہ ان کے درمیان کوئی اجنبی وقت نہیں ہے۔ وقتِ اجنبی کی ترکیب بہت خوب ہے۔

☆ اشتباك النجوم، اختلاط بعضها ببعض، اشتبکت النجوم ای ظهرت جمیعا (تمام ستاروں کا نکل آنا)۔

☆ التهجیر: السیر فی الهاجرة: والهاجرة نصف النهار (نصف النہار کے وقت چلنا معنی ہے، اصطلاحی مراد مختلف ہے: ۱/۷۲)۔

ایسی لغوی وجغرافیائی اور معنوی تشریحات کی بہت سی مثالیں مختلف دوسری کتب اور ان کے ابواب سے دی جاسکتی ہیں لیکن ان سے طولِ کلام ہوگا لہٰذا صرفِ نظر کیا جاتا ہے۔ صرف حوالے کے لئے عرض ہے: ۱/۹۲: العطن کی تشریح، ۱/۹۳: الزینة، والعباء، ۱/۹۴: المشجب، الالتحاف، ۱/۹۵، التلثم بالعباء، ۱/۱۰۱، الوعك۔

تاویل وتشریحِ حدیث کے باب میں بلاشبہ حضرت شاہ کا بیان یہ ہے کہ وہ امامانِ فقہ بالخصوص حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک حدیث وآثار کی تشریح وتعبیر کا لحاظ کریں گے۔ فقہی نقطۂ نظر سے اور کتاب کی غایت کے لحاظ سے وہ صحیح ہے مگر شاہ صاحبؒ نے خالص حدیث کے فن کے اعتبار سے بھی احادیث وآثار کی تشریح کی ہے اور وہ خالص فنی چیز ہے مگر اس کا ذکر اگلے باب کے لئے موخر کر دیا گیا ہے کیونکہ وہ ایک طویل بحث کا موضوع ہے جس میں ایسی تاویلاتِ حدیث وتشریحاتِ آثار کو جمع کر دیا گیا ہے۔ ان میں سے بعض میں فقہی مباحث بھی آگئے ہیں کہ ان کے بغیر چارہ نہ تھا۔

مسوی میں ایک فقہی تعبیر وتشریح کا اندازِ شاہ یہ بھی ہے کہ وہ حدیثِ نبوی یا اثرِ صحابی وغیرہ بیان کرنے کے بعد یہ وضاحت کر دیتے ہیں کہ اسی پر اہلِ علم کا یا ان کے عام اہلِ علم کا یا ان کی اکثریت کا اتفاق ہے۔ اس کے لئے وہ مذکورہ بالا فقرے استعمال کرتے ہیں۔ مطبوعہ مصفی ومسوی میں موخر الذکر میں واقع ایسے تمام فقرات وتشریحاتِ شاہ کو اوپر کے

حاشیہ میں بطور تعلیق نقل کیا گیا ہے۔ چند مثالیں پیش ہیں:

☆باب من نام عن صلوۃ فلیصلها اذا ذکرها کی مرسل حدیث حضرت سعید بن میتب کی بنا پر یہ فتویٰ اہلِ علم ہے: علی ھذا اھل العلم (۱/۷۹)۔

☆اذان کے بعد اقامت کے کلمات کے دو دو بار یا ایک ایک بار کہنے کے سلسلے میں لکھا ہے کہ اقامت میں سوائے کلمہ قدقامت الصلوۃ کے ایک بار (افراد) کہنے پر اکثر اہلِ علم کا اتفاق ہے: "اکثر اھل العلم علی افراد الاقامة.....الخ" (۱/۸۳)۔

☆اسی طرح نمازِ فجر کی اذان میں کلمہ الصلوۃ خیر من النوم کے اضافہ کو اکثر اہلِ علم کا مسلک کہا ہے: "وعلیہ اکثر اھل العلم" (۱/۸۳)۔ نیز ملاحظہ ہوں صفحات ذیل: ۱/۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۵، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳ وغیرہ۔

مصفّٰی کا طریقِ شرح

مصفّٰی کی تالیف و تکمیل تو حضرت شاہ صاحبؒ کی حیاتِ مبارک میں ہو چکی تھی مگر اس کی ترتیب و تدوین اور تالیف و اشاعت وفاتِ شاہ کے بعد ہو سکی۔ وجہ یہ تھی کہ شاہ صاحبؒ کو دوسری مصروفیات نے اجازت نہ دی کہ مسویٰ کی طرح مصفّٰی کو بھی مرتب فرمادیں اور بطور تالیف کامل شائع فرمادیں۔ وہ ان کے اوراق و مسودات میں پریشان پڑی رہی۔ حضرت شاہؒ کی وفات کے بعد ان کے شاگردِ رشید مولوی محمد عاشق صاحب نے اس کی تکمیل و تدوین کر کے اسے شائع کیا۔ ان کی صراحت کے مطابق "تہذیبِ مصفّٰی" کی تاریخ ۱۸ر شوال ۱۱۷۹ھ / اپریل ۱۷۶۶ء ہے یعنی وفاتِ شاہ کے تین چار سال بعد کی۔ مرتبِ گرامی نے یہ اہم کام حضرت شاہؒ کی ہدایت کی بنا پر کیا تھا جو ان کو ایک شخص صالح کے رویائے صالحہ کے ذریعہ ملی تھی۔ وفات کے پانچ چھ ماہ بعد انھوں نے حضرت شاہؒ کے ایک اور محرم اسرار شاگرد خواجہ محمد امین ولی اللّٰہی کی امداد و عنایت سے یہ کام انجام دیا اور اس کا ذکر انھوں نے اپنے ترقیمہ میں کیا ہے۔ انھوں نے ایک اور اہم بات یہ بھی کہی ہے کہ مصفّٰی

کی ترتیب و تالیف میں کتاب مسوّیٰ کو سامنے رکھا تھا اور مدتوں کی "جہد بلیغ" کے بعد اسے پایۂ تکمیل کو پہونچایا۔ ان کے بیان کے بنیادی نکات ان کی اپنی زبان میں ذیل میں درج ہیں:

۱- "...... چون این کتاب "مصفّیٰ شرح موطا امام مالک" از قلم فیض رقم حجۃ اللہ حضرت شاہ ولی اللہ رضی اللہ عنہ وارضاہ بہ تسوید رسید، بسبب اشتغال باشغال دیگر توجہ بہ ترتیب و تہذیب آن مسودات مبذول نشد ومدتی غیر مرتب ماند، ہرچند گوشہ خاطر مبارک بآن طرف ہمیشہ مصروف بود ولیکن صورت نمی گرفت تا آنکہ روح پر فتوح ایشاں بملا اعلیٰ پرواز فرمود......

۲-...... تابعد مدت پنج یا شش ماہ صالحی حضرت ایشاں در خواب دید کہ گویا میفرمایند بہ ترجمۂ موطا شوق بسیار دارم......

۳-...... از ہماں وقت شغفی متعلق بہ ترتیب و تبییض آن مسودات بخاطرم افتاد۔

۴- نزد حافظ کلام رب العالمین خواجہ محمد امین ولی اللّٰہی ...... شغف خود را اظہار نمودم، ایشان آن مسودات بیرون آوردہ۔

۵- و کتاب مسوّیٰ را پیش روئے نہادہ ترتیب و تبییض گرفتند ومدتی جہد بلیغ نمودہ تا حسن انتظام یافت۔

۶- و ثامن عشرہ شوال یوم الاحد رابعۃ النہار ۱۱۷۹ التسع و سبعین بعد الالف ومائۃ مرتب و مہذب گردید......" (۲/۲۱۷)۔

اگرچہ شاہ صاحبؒ نے مصفّیٰ کا مقدمہ خاصا طویل لکھا ہے مگر اس میں اپنی شرح کتاب کا حال نہیں لکھا۔ غالباً وہ مسوّیٰ کے طریقۂ شرح اور منہج تالیف کو مصفّیٰ کے لئے بھی کافی سمجھتے تھے۔ لہٰذا دوبارہ لکھنے سے گریز کیا۔ یہ خالص ہمارے قیاس پر مبنی خیال ہے۔ ممکن ہے کہ شاہ صاحبؒ اسے اپنی حیات بابرکات میں مکمل مرتب کر لیتے تو مصفّیٰ کے طریق تالیف کے بارے میں کچھ اور وضاحت فرماتے۔ اس صورت میں وضاحتِ مؤلف زیادہ وقیع اور معتبر تر ہوتی۔ مرتبینِ گرامی بالخصوص مولانا محمد عاشق پھلتی نے اس باب میں کچھ نہیں

لکھا۔ وہ غالباً اپنی تحریر کو تحریرِ شاہ سے جدا رکھنا چاہتے تھے۔

بظاہر مصفی کا طریق شرح و تاویلِ آثار و احادیثِ مسوّی کی مانند ہی ہے لیکن زبان کے فرق کے ساتھ بعض اہم اضافات بھی ملتے ہیں۔ دونوں کی عبارتوں کو سامنے رکھنے اور ان کا موازنہ کرنے کے بعد بہت سے اختلافات کا بھی پتہ چلتا ہے اور ان دونوں میں بہت سی مشترک اقدار بھی ملتی ہیں کہ بہر حال دونوں ہی شروحِ شاہ ایک ہی متن- کتاب موطا امام مالک- کی شروح ہیں۔ ان دونوں کے موازنے اور شرحِ مصفی کے اندرونی تجزیے سے بہت نکات و خصوصیات ملتی ہیں جو مصفی کے طریق شاہ کی انفرادیت و خصوصیت کو اجاگر کرتی ہیں۔

زبانِ فارسی میں شرحِ احادیث و آثار ہونے کے سبب مصفی کی انفرادی، امتیازی اور اہم ترین خصوصیت یہ ہے کہ وہ تمام احادیث و آثارِ موطا کا ترجمہ دیتی ہے اور نہ صرف ان کا، بلکہ مسائلِ مالک اور استنباطاتِ امام کا ترجمہ بھی کرتی ہے۔ بنابریں یہ کہا جا سکتا ہے کہ موطا مالک کے نسخہ مصمودی کے تمام مشمولات کا بھی ترجمہ ملتا ہے اور کسی بھی چیز کو نہیں چھوڑا گیا۔ شاہ صاحبؒ کے فارسی تراجم کی بہت سی خصوصیات و فوائد ہیں۔ ان کا ذکر ذرا دیر کے بعد کیا جائے گا۔ سر دست بعض احادیث و آثار کا فارسی ترجمہ مختلف کتب و ابواب کے حوالے سے پیش کیا جاتا ہے تاکہ ان کی بنا پر نتائج نکالے جا سکیں۔

فارسی ترجمۂ احادیث و آثارِ مصفی

بلا خوفِ تردید کہا جا سکتا ہے کہ شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے موطا امام مالکؒ کے نسخہ مصمودی کے تمام آثار و احادیث اور مسائلِ امام وغیرہ کی فارسی میں تعبیر و تشریح پیش کی ہے جو اول کتاب سے آخر کتاب تک موجود ہے۔ ذیل میں چند مثالیں:

کتاب الصلوٰۃ کے آغاز میں کتاب الطہارۃ کے ابواب ہیں۔ ان میں سے اولین باب حدیث وضو کی فضیلت پر ہے۔ حدیثِ نبوی ہے: اذا توضأ العبد المسلم او المؤمن فغسل وجهه خرجت من وجهه كل خطيئة نظر اليها بعينه مع الماء او

مع آخر قطر الماء او نحو هذا، فاذا غسل يديه خرجت من يديه كل خطيئة بطشتها يداه مع الماء او مع آخر قطر الماء حتى يخرج نقيا من الذنوب۔

ترجمہ شاہ ہے: "رسول اللہ ﷺ فرمود چون وضو کند بندہ مسلمان، یا گفت بندۂ مومن، درین شک راویست پس بشوید روئے خودرا، بر آید از روے او ہر گناہے کہ بسوئے او نظر کردہ بچشمہائے خویش یعنی کہ ہر گناہیکہ حاصل شدہ از نظر بسوئے جمال غیر حلیلہ، بر می آید ہمراہ آب یا گفت ہمراہ آخر چکیدن آب یا گفت کلامی دیگر ہم معنی، این شک راویست پس بشوید دودست خود را بر آید از دودست او ہر گناہیکہ گرفتہ است اورا دودست، یعنی حاصل شدہ است از گرفتن بدست، بر می آید ہمراہ آب یا گفت آخر چکیدن آب تاحدیکہ بر می آید این بندۂ مومن صافی شدہ از جمیع گناہان" (مصفی، ۱/۲۸-۲۹)۔

کتاب الصلوٰۃ میں نماز عصر کے وقت سے متعلق حدیث حضرت انسؓ ہے: كنا نصلى العصر، ثم يذهب الذاهب الى قباء فياتيهم، والشمس مرتفعة: "......ما میگذاردیم نماز عصر، بعد ازاں میرفت روندہ از مابسوئے محلہ قبا، پس میرسید بایشان، وہنوز آفتاب بلند می بود" (مصفی، ۱/ ۷۲)۔

کتاب الزکوٰۃ کی مشہور حدیث ہے جو مقدار نصاب متعین کرتی ہے: ليس فيما دون خمس ذود صدقة وليس فيما دون خمس اواق صدقة، وليس فيما دون خمسة اوسق صدقة: "نیست در کم از پنج شتر صدقہ، ونیست در کمتر از پنج اوقیہ صدقہ، ونیست در کم از پنج وسق صدقہ" (مصفی، ۱/ ۲۰۷)۔

کتاب الصیام میں باب فضل الصوم کی ایک مشہور ترین حدیث حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوع مروی ہے: "......والذى نفسى بيده، لخلوف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك، انما يذر شهوته وطعامه وشرابه من اجلى، فالصيام لى وانا اجزى به، كل حسنة بعشر امثالها الى سبعمائة ضعف الا الصيام فهو لى وانا اجزى به": "...... قسم بکسی کہ نفس من در دست قدرت اوست، ہر آئینہ بوئے دہان

روزہ دار خوشتر است نزدیک خدا تعالیٰ از بوئے مشک، خدا تعالیٰ میفرماید: غیر ازین نیست کہ میگذارد شہوت خود را یعنی جماع را و طعام خود را و شراب خود را برائے من۔ پس روزہ برائے من است، و من جزا دہم او را بعوض صوم [کذا] حسنہ دادہ میشود بدہ چند آں تا ہفت صد چند مگر روزہ پس آں برائے من است، و من جزا دہم بعوض او" (مصفی، ۱/۲۳۵)۔ حسنہ سے پہلے صوم کا اضافہ کتابت کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔

کتاب الحج کے باب فضل الحج و العمرۃ کی حدیث بھی حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے: "العمرۃ الی العمرۃ کفارۃ لما بینھما والحج المبرور لیس لہ جزاء الا الجنۃ": "...... عمرہ تا عمرہ دیگر کفارہ است آں گناہاں را کہ در میان ایں ہر دو بودہ است، و حج مبرور نیست آنرا جزاء مگر بہشت"۔ حج مبرور آنست کہ مخلوط نباشد بآں چیزے از گناہ" (مصفی، ۱/۲۶۸)۔

ارکانِ اربعہ سے متعلق احادیثِ شریفہ اور ان کے ترجمہ شاہ سے مصفی کے فارسی ترجمہ و تشریح کی خصوصیات کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ تمام یا بہت سی احادیث و آثار کا ترجمہ اور اس کا تجزیہ کرنا وقت طلب ہونے کے علاوہ ایک تحقیقی کام کا بھی متقاضی ہے۔

فارسی ترجمہ احادیث کی خصوصیات

بحیثیت مترجم حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا مقام و مرتبہ بہت بلند ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس فن میں لاثانی ہیں۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ ان کو عربی اور فارسی دونوں زبانوں پر نہ صرف پوری قدرت حاصل تھی بلکہ وہ ان دونوں کے مزاج شناس بھی تھے اور اس کے ساتھ وہ اس موضوع و مضمون کے بھی ماہر متبحر اور فطرت آگاہ تھے جس کی کتابوں کا وہ ترجمہ فرما رہے تھے۔ ان سب سے بڑھ کر ان کو اس فنِ شریف کی خداداد صلاحیت ودیعت ہوتی تھی، جو فطرت کے عین مطابق تھی اور ان کی طبیعت ثانیہ بن گئی تھی۔ فنِ ترجمہ

پران کار رسالہ اصول و قواعد کے علاوہ مزاج ترجمہ کو بتاتا ہے اور ان کے فارسی تراجم ان کے اطلاق و نفاذ کی گواہی دیتے ہیں۔

ترجمہ احادیثِ نبوی میں بھی ان کی یہ تمام فنی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ ان کا مختصر ذکر ذیل میں کیا جارہا ہے:

- عربی الفاظ و تراکیب اور ان کے "محلات" کے عین مطابق فارسی ترجمہ ملتا ہے۔ بالعموم فارسی مترادفات و معانی عربی الفاظ و تراکیب کے عکس جمیل ہوتے ہیں اور احساس یہ ہوتا ہے کہ ان عربی الفاظ و تراکیب کا ان سے بہتر مترادف نہیں ہو سکتا۔

- عربی عبارتوں کے درو بست کا پورا خیال کر کے بلکہ انھیں کے مطابق فارسی ترجمہ کرتے ہیں۔ جملوں کی ساخت میں وہ فعل، فاعل اور مفعول وغیرہ بھی عربی ترتیب و تنظیم سے اس طرح لاتے ہیں کہ نہ ترجمہ میں سقم پیدا ہوتا ہے نہ فارسی کو چوٹ پہونچتی ہے۔

- ان کا فارسی ترجمہ عربی عبارت کا لفظی اور بامحاورہ دونوں طرح کا ہوتا ہے۔ وہ لفظی و بامحاورہ ترجموں کے دھاروں کو اس طرح آپس میں سمو دیتے ہیں کہ وہ ایک حسین امتزاج کے علاوہ اصل زبان کے معانی و مفاہیم کی جمیل ترین ترسیل کرتا ہے۔

- کبھی کبھی وہ ترجمہ میں بعض الفاظ، اصطلاحات اور تعبیرات کی تشریح و تفسیر بھی لے آتے ہیں کہ ان کے بغیر ترجمہ کا مطلب واضح نہیں ہوتا جیسے مبرور کے لفظ کی گذشتہ مثال-۵ میں شرح یا کفارہ کے مفہوم کی تفسیر مثال-۵ میں تشریح کی ہے۔

- ترجمہ میں کبھی شرح و تفسیر کا بھی اضافہ کر دیتے ہیں جو اگرچہ عربی اصل الفاظ و عبارات کا ترجمہ تو نہیں کہلایا جا سکتا لیکن وہ بسا اوقات ترجمہ کا ایک ضروری حصہ بن جاتا ہے جیسے پہلی مثال گذشتہ میں گناہِ نظر کی کیا خوب تفسیر و تشریح کی ہے۔

ترجمہ آیاتِ قرآنی

مصفی میں ایک نادر خصوصیت موقعہ و محل کے لحاظ سے آیاتِ قرآنی کا اضافہ شاہ

ہے۔ وہ مسویٰ میں بھی ہوگا۔ لیکن مسویٰ میں آیاتِ کریمہ کی تفہیم و افہام کی وہ کوشش نہیں کی گئی جو عام طور پر عرب مفسرین کرام اپنی تفسیروں میں کرتے ہیں۔ امام طبری اور امام ابن کثیر نے اپنی تفاسیر میں بالعموم یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ وہ آیاتِ کریمہ کا اپنی عربی میں مفہوم و مطلب واضح کرتے ہیں جو معانی قرآن کہلایا جاسکتا ہے۔ شاہ صاحب مصفیٰ میں فارسی ترجمہ اور تفسیر کے ذریعہ ایک نئی جہت لاتے ہیں جو فہمِ قرآن کے علاوہ اس کے حدیث سے ارتباط کو بتاتی ہے۔

مسویٰ میں شاہ صاحبؒ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ متعلقہ آیاتِ کریمہ کا اضافہ خود حضرت شاہؒ کا کیا ہوا ہے اور وہ نسخہ مصمودی یا موطا امام مالک میں نہیں پایا جاتا کیونکہ تمام موطا کے نسخے ان تمام آیاتِ کریمہ کے وجود سے معریٰ ہیں۔ یہ ایک حیرت انگیز بات ہے کیونکہ بعد کے پیرو محدثینِ کرام بالخصوص امام بخاریؒ اپنی صحیح میں بہت سے مقامات پر کتب و ابواب کا آغاز متعلقہ و موزوں آیات کریمہ سے ضرور کرتے ہیں۔ بلکہ بعض کتب و ابواب کا عنوان و سرنامہ ہی کوئی آیت کریمہ ہی ہوتی ہے۔ موطا امام مالکؒ اس ذکرِ سعادت سے یکسر خالی تھی، باور نہیں آتا مگر یہ ایک تحقیق طلب کام ہے جسے کیا جانا ہے۔

شاہ صاحبؒ اپنے اصول و بیان کے مطابق تقریباً ہر کتاب کے آغاز میں آیاتِ کریمہ لاتے ہیں اور پھر ان کا فارسی ترجمہ دیتے ہیں۔ جیسے باب وجوب الوضوء الخ کے مابعد وضو سے متعلق سورہ مائدہ کی آیتِ کریمہ پوری کی پوری نقل کی ہے۔ پھر حضرت زید بن اسلم کے حوالے سے اس کی تفسیر بیان کی ہے۔ تفسیر آیات کریمہ کا یہ بیان خاصا طویل ہے (مصفیٰ، ۱/۲۲-۲۸)۔ اس کا اعادہ بعض دوسرے ابواب میں بھی ملتا ہے (۱/۳۱ وغیرہ)۔ باب الصلوات الخمس الخ کی اولین حدیثِ موطا میں ایک آیتِ کریمہ متنِ حدیث میں پیوست ہے اور اس کی تفسیر امام بھی ہے (۱/۶۹)۔ بہر حال دوسری کتب میں کتاب الزکوٰۃ (۱/۲۰۶)، کتاب الصیام (۱/۲۳۵)، کتاب الحج (۱/۲۶۶)، کتاب البیوع والمعاملات (۱/۳۴۰)، کتاب الفرائض (۱/۴۱۸-۴۱۹)، کتاب النکاح (۲/۲-۳ ومابعد)

اور اس کے دوسرے متعلقہ ابواب، باب الطلاق (۲/۴۴)، باب فضل العتق (۲/۸۱)، کتاب الأحکام (۲/۱۷۶) وغیرہ سب میں آیاتِ کریمہ سے آغاز ہے۔

مصفی میں وارد آیاتِ کریمہ کے فارسی ترجمہ شاہ کی چند مثالیں درج ذیل ہیں۔ کوشش کر کے مختصر آیاتِ کریمہ کے ترجمے پیش کئے جا رہے ہیں تاکہ اختصار کے تقاضے پورے ہوں اور مطلب بھی واضح ہو جائے:

-﴿اقم الصلوة طرفی النہار و زلفا من اللیل، ان الحسنٰت یذھبن السیئٰت، ذلك ذکری للذاکرین﴾ یعنی برپادار نماز را در ہر دو طرف روز و ساعات از شب، ہر آئینہ نیکیہا دور میکند بدیہارا، این پند است پند پذیرندگان را (۱/۶۹)۔

-﴿اقم الصلوٰۃ لدلوك الشمس الی غسق اللیل وقرآن الفجر، ان قرآن الفجر کان مشھودا﴾ برپادار نماز را، بروقت زوال آفتاب تاسیاہی شب، ولازم گیر قرآن خواندن وقت فجر را، ہر آئینہ قرآن خواندن در وقت فجر ہست حاضر شدہ یعنی ملائکہ حاضر میشوند (۱/۷۰)۔

-﴿حافظوا علی الصلوات والصلوٰۃ الوسطیٰ وقوموا للہ قٰنتین﴾ محافظت کنید بر نمازہا، و تخصیص محافظت کنید بر نماز میانہ، و استادہ شوید برائے خدا دعا کناں یا قرآن خوانان (۱/۸۰)۔

-﴿والذین یکنزون الذھب والفضۃ ولا ینفقونھا فی سبیل اللہ فبشرھم بعذاب الیم، یوم علیھا فی نار جھنم فتکوی بھا جباھم وجنوبھم وظھورھم، ھذا ما کنزتم لانفسکم فذوقوا ما کنتم تکنزون﴾ و آنانکہ جمع می کنند گنجہاء زر و نقرہ، و خرچ نمی کنند آں گنجہا را در راہ خدا تعالی یعنی زکوۃ نمیدہند، از آن پس خبر دہ ایشان را بعذاب درد دہندہ، روزیکہ گرم کردہ شود بر آن گنجہا در آتش دوزخ، پس داغ کردہ شود بآن، اطراف پیشانی آنرا و پہلوئے ایشان را و پشتہائے ایشانرا، گفتہ شود اینست انچہ ذخیرہ می نہادید برائے خویش پس بچشید عقوبت آنچہ ذخیرہ می نہادید (۱/۲۰۶)۔

۔﴿یایھا الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون﴾ اے مسلمانان فرض کردہ شد بر شما روزہ داشتن، چنانچہ فرض کردہ شدہ بود بر آنکہ پیش از شما بودند، یعنی اہل کتاب، تا بود کہ شما پرہیزگاری کنید۔

ان آیات کریمہ کے فارسی ترجمہ شاہ میں وہی تمام خصوصیات پائی جاتی ہیں جن کا ذکر فارسی ترجمہ حدیث کے ضمن میں کیا گیا ہے بلکہ وہ تمام دیگر خصوصیات بھی جن کا ذکر اختصار کے سبب اور عدم واقفیت کے بنا پر وہاں نہیں کیا جاسکا کہ احاطہ ممکن نہیں ہے۔ ترجمہ دونوں زبانوں کی خصوصیات اور الفاظ و عبارات کی ترتیب و تنظیم رکھتا ہے جسے شاہ صاحبؒ نظم قرآن / عبارت کے موافق قرار دیتے ہیں۔ وہ لفظی اور بامحاورہ ترجمہ کا حسین ترین امتزاج ہے۔ فارسی مترادفات و معانی عربی اصل کی روح کے مطابق نظر آتے ہیں اور تشریح الفاظ و اصطلاحات کے علاوہ بعض تفسیری و تشریحی فقرات و اضافات بھی ان میں پائے جاتے ہیں۔

فتح الرحمٰن سے موازنہ

شاہ صاحبؒ کے قرآن کریم کے ترجمہ -فتح الرحمٰن- کی شہرت ہے اور تمام اہل علم اس سے بخوبی واقف ہیں۔ مصفّٰی کے مطالعہ کے دوران خیال آیا کہ اس میں وارد آیات کریمہ کا فارسی ترجمہ شاہ صاحبؒ کے عظیم کارنامہ سے مستعار ہوگا۔ تحقیق پر پتہ چلا کہ دونوں میں مشترکہ خصوصیات کے باوصف بعض بنیادی امتیازات اور اختلافات بھی پائے جاتے ہیں۔ جن کو مصفّٰی کے ترجمہ آیات کریمہ کی خصوصیات قرار دیا جاسکتا ہے۔ موخرالذکر کے ترجمے بعض اوقات زیادہ سہل و جامع ملتے ہیں۔ اس کی وجوہ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فتح الرحمٰن کا ترجمہ شاہ ان کی ابتدائی زندگی کا کارنامہ ہے اور وہ مختلف وقفوں کے ساتھ وجود پذیر ہوا۔ شاہ صاحبؒ نے ان وقفوں کا ہی ذکر نہیں فرمایا بلکہ ان کے اسباب سے بھی پوری طرح بحث کی ہے۔ مصفّٰی کا ترجمہ قرآن کریم شاہ صاحبؒ کے اواخر حیات کا معاملہ ہے جیسا کہ متعدد۔۔

شواہد و بیانات سے معلوم ہوتا ہے۔ غالباً مصفّٰی کی تسوید و تالیف مسلسل اور بار بار کاوٹ ہوتی رہی تھی اور وہ ان کی زندگی کے خاتمہ بالخیر سے قبل پوری ہو گئی تھی۔ اس لئے مصفّٰی کے آخری ترجمۂ قرآن شاہ کا موازنہ اولین ترجمہ سے کرنا بہت دلچسپ ہوگا۔

اوپر مصفّٰی میں شاہ صاحبؒ کا سورۂ بقرہ کی آیت کریمہ -۱۸۳: فرضیت روزہ کے بارے میں ترجمہ گذرا۔ اس کے بالمقابل فتح الرحمٰن کا ترجمہ ملاحظہ ہو جو کافی مختلف ہے:

"اے کسانیکہ ایمان آوردند، لازم کردہ شد بر شما روزہ داشتن، چنانچہ لازم کردہ شد بر کسانیکہ پیش از شما بودند، تا باشد کہ پرہیزگاری کنید"۔

اسی طرح سورۂ توبہ -۳۴-۳۵ کی آیتِ کریمہ، جو زکوٰۃ نہ دینے کی سزا بیان کرتی ہے، کا ترجمہ فتح الرحمٰن مختلف ہے:

"...... و آنانکہ ذخیرہ می کنند زر و نقرہ را، و خرچ نمی نمایند آن را، در راہِ خدا، بشارت دہ این جماعہ را، بہ عذابِ دردناک، روزے کہ گرم کردہ شود، بر آں مال در آتشِ دوزخ، پس داغ کردہ شود بآن، پیشانی ایشاں را، و پہلوی ایشان را، و پشت ایشان را، وگفتہ شود این ست آنچہ ذخیرہ نہادید برائے خود، پس بچشید آنچہ ذخیرہ می کردید"۔

اگرچہ سورۂ اسراء کی مذکورہ بالا آیتِ کریمہ -۷۸ کا ترجمۂ فتح الرحمٰن زیادہ مختلف نہیں ہے لیکن بہر حال ہے:

"برپادار نماز را وقتِ زوالِ آفتاب تا ہجوم تاریکی شب، و لازم گیر قرآن خواندن فجر را، ہر آئینہ قرآن خواندن فجر را حاضر می شوند فرشتگان"۔

مثالیں تو بہت سی دی جا سکتی ہیں اور دراصل یہ ایک اور تحقیقی مقالے / کتاب کا کام ہے لیکن آخر میں دونوں ترجموں کا ایک تقابلی موازنہ و مطالعہ دیا جا رہا ہے تاکہ ان دونوں کے فرق و امتیاز کو بیک نظر جانچا اور پرکھا جا سکے:

سورۂ آل عمران-۹۶: ﴿ان اول بيت وضع للناس للذى ببكة مبركا وهدى للعلمين فيه ايت بينت مقام ابراهيم ومن دخله كان آمنا ولله على الناس

حج البیت من استطاع الیه سبیلا و من کفر فان اللہ غنی عن العلمین﴾۔

ترجمہ فتح الرحمٰن:

"ہر آئینہ اول خانہ کہ مقرر کردہ شد برائے مردماں آن ست کہ در مکہ است، برکت دادہ شدہ وہدایت مر مردماں را، دران خانہ نشان ہای روشن است، ازاں جملہ جائے ایستادن ابراہیم، وہر کہ در آید آنجا ایمن بود، وحق خداست بر مردمان حج خانہ کعبہ، ہر کہ توانائی دارد در رفتن بسوئے آن از جہت اسباب راہ، وہر کہ کافر شود پس ہر آئینہ خدا بے نیاز است از عالم ہائے"

ترجمہ مصفی:

"ہر آئینہ نخستین خانہ کہ عبادت گاہ مقرر کردہ شدہ است برائے مردمان، آن خانہ است کہ در شہر مکہ واقع شدہ، صاحب برکت، وراہنمائے اصناف عالم را، در آن خانہ نشانہ ہائے ظاہر است، ازانجملہ جائے ایستادن ابراہیم (یعنی سنگی کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام بروئے استادہ دو پائے او در آن سنگ فرو رفت، و تاامروز نقش پائے او بر آن سنگ ظاہر است) وہر کہ در آید بآن خانہ ایمن باشد از تعرض مردمان، ہمچنین است حکم کسیکہ در آید، بحوالی آن خانہ از حرم واللہ اعلم، وبرائے خدا واجب است بر مردمان قصد کردن خانہ کعبہ، واجب است بر ہر کہ توانائی دارد بر قصد آن خانہ باعتبار اسباب راہ یعنی سر انجام زاد وراحلہ داشتہ باشد، وہر کہ کافر باشد یعنی منکر فرضیت حج، پس ہر آئینہ خدائے تعالیٰ بے نیاز است از اصناف عالم (۱/۲۶۶)۔

شاہ صاحبؒ نے آیتِ کریمہ کا ترجمہ مصفی میں خاصا مختلف کیا ہے۔ الفاظ عربی کے فارسی مترادفات و معانی ہی مختلف ہی نہیں ہیں بلکہ بعض تعبیرات کا بھی امتیاز پایا جاتا ہے۔ مصفی کے ترجمہ میں شاہ صاحبؒ نے بعض تفسیری تشریحات بھی جمع کر دی ہیں اور بعض مسائل و لطائف بھی بڑھا دئے ہیں اور یہ تمام تفسیری تشریحات و تعبیرات فتح الرحمن میں نہیں ہیں اور اگر ہیں بھی تو خاصی مختصر ہیں جیسے مقامِ ابراہیم کے حوالے سے فتح

الرحمٰن میں صرف ایک مختصر سا جملہ لکھا ہے۔ "یعنی نقشے کہ در سنگ ظاہر شد" اور یہ واحد تفسیری حاشیہ فتح الرحمٰن ہے اس آیتِ کریمہ کے ضمن میں۔ جبکہ مصفّٰی کے ترجمہ میں پہلے قوسین کی نشان زد عبارت کافی اضافہ رکھتی ہے۔ اسی طرح ایمن باشد کی تفسیری وضاحت اضافہ ہے۔ دوسرے امتیازات واختلافات کو نشان زد کر کے واضح کیا گیا ہے۔

مسوّیٰ کی مانند مصفّٰی میں بھی شاہ صاحب "شرحِ غریب اور ضبطِ مشکل" کے دونوں فرائض انجام دیتے ہیں۔ بس فرق یہ ہے کہ مسوّیٰ میں عربی میں وضاحت کرتے ہیں اور مصفّٰی میں ان کی فارسی شرح کرتے ہیں جو بالعموم ترجمہ کی شکل میں ہوتی ہے۔ جیسے "العطن" اور "مرابض الغنم" کی تشریح میں لکھا ہے: "نشستگاہ شتران نزدیک حوض" اور "در جائے شب ماندن گوسفندان (۱/۹۲)۔ "الزینة" کی تشریح مسوّیٰ ہے: "ما وری عورتك ولو عباءة...... الخ"۔ مصفّٰی میں اسے لباس سے تعبیر کیا ہے (۱/۹۳)۔ انجانیہ کی شرحِ مسوّیٰ ہے: "کساء انبجانی منسوب الی منبج مدینة......" جبکہ مصفّٰی میں تشریح ہے: "انجانیہ جامہ ایست منسوب بانجبان یا منبج نام شہر یست"۔ مترجم کی تشریح میں مزید کلام کیا گیا ہے (۱/۹۵)۔ الوعك کا ترجمہ مصفّٰی میں "وباء سخت از تپ مدینہ" کیا ہے جو مسوّیٰ سے قدرے مختلف بھی ہے اور واضح بھی (۱/۱۰۱)۔ اسی طرح الاحتباء اور متعدد دوسرے الفاظ و مشکلات کی تشریح مختلف انداز سے مسوّیٰ و مصفّٰی میں کی ہے (۱/۱۰۲؛ ۱۰۳: الاستیناء: الانتظار والتربص، تعجیل افطار است و درنگ کردن بطعام سحر در ایام صوم؛ ۱/۱۲۹: الفذ...... المنفرد: تنہا گذاردہ شود)۔

بالعموم مصفّٰی میں شہروں اور اماکن و مقامات کی بھی اسی طرح جغرافیائی تعیین و تشریح کی ہے جیسے مسوّیٰ میں کی ہے۔ "البلاط موضع معروف بالمدینة" لیکن مصفّٰی میں اسکی تشریح بالکل مختلف ہے: "در زمین مفروض بسنگ (۱/۱۰۹-۱۱۰)۔ اس قسم کے بعض اختلافات شرح و تعبیر دراصل لغوی معنی کے سبب بھی ہو جاتے ہیں اور ان کی مثالیں مصفّٰی میں ملتی ہیں، لیکن مقامات کے جغرافیائی حوالوں میں فرق نہیں ہوتا جیسے صہبا کے لئے لکھا ہے کہ "و آن موضع ایست از جاہا متصل بخیبر یعنی توابع خیبر" (۱/۳۷)۔ بہر حال ایسی

تشریحات کی بہت سی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں لیکن ان سے طول کلام ہی ہوگا۔ مزید بحث کے لئے مسوی کے طریق تعلیق کی مثالیں ملاحظہ کی جاسکتی ہیں کہ ان کے ساتھ ہی مصفی میں ان کی فارسی تشریحات موجود ہیں۔

مصفی میں فقہی مباحث اور احادیث و آثار کی تاویل و تشریح بھی بالکل مسوی کی مانند ہے بس زبان کا فرق ہے۔ تاویل و تعبیر احادیث کی بحث اگلے باب میں مفصل آتی ہے اور اس میں بہت سی فقہی تاویلات کے ضمن میں توجیہ حدیث بھی ملتی ہے اور مفصل فقہی مباحث کے لئے الگ ایک دفتر تیار کر دیا گیا ہے لہذا ذیل میں صرف فقہی مباحث کی بعض مثالیں دی جاتی ہیں تاکہ یہ بحث پوری ہو جائے۔ لیکن ایک اصولی بات یہ کہنی ضروری معلوم ہوتی ہے اور وہ یہ کہ امامانِ فقہ کے اختلاف مسلک و فکر پر بالعموم بحث مسوی میں کی ہے اور مصفی میں فقہاء کے اختلاف سے بالعموم صرف نظر کیا ہے لیکن کہیں کہیں اس کا واضح ذکر مصفی میں بھی مل جاتا ہے۔

وضو میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے دونوں کو امام شافعی نے وضو اور غسل دونوں میں سنت قرار دیا ہے جبکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ غسل میں دو فرض ہیں اور وضو میں سنت ہیں۔ اسی طرح اول الذکر میں فصل و وصل دونوں کو جائز بتاتے ہیں مگر ابو حنیفہ فصل کو افضل قرار دیتے ہیں۔ شاہ صاحبؒ نے امام مالک کا مسلک مسلہ یحییٰ کے حوالے سے شافعی کے مانند لکھا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل بھی دی ہے۔ مسوی کی یہ بحث جس حدیث / مسلہ مالک پر ہے وہ مصفی میں نہیں پائی جاتی۔ ایسی بہت سی مثالیں ہیں۔

البتہ ترتیب در وضو کے مسلہ پر بحث میں مصفی میں لکھا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک اعمالِ وضو میں ترتیب فرض ہے کیونکہ قرآن میں اس کی نص پائی جاتی ہے اور حنفیوں کے نزدیک سنت ہے: "بالجملہ ترتیب نزدیک شافعی در اعمال وضو فرض است بر منصوص قرآن و نزد حنفیان سنت است"۔ باب کے عنوان اور اس کے تحت مسلہ مالک میں حضرت امام کے نزدیک بھی واجب بتایا گیا ہے (۱/ ۴۳-۴۴؛ مسوی میں بھی یہ اختلاف مذکور ہے)۔

نماز عصر کے اول وقت پر اختلاف فقہاء کا جو ذکر مسوی میں ہے وہ مصفی میں بھی ہے یعنی امام شافعی اور صاحبین -امام ابو یوسف و امام محمد- کے نزدیک ایک مثل پر وقت نماز شروع ہو جاتا ہے جبکہ امام ابو حنیفہ کے مشہور قول میں وہ دو مثل کے بعد ہوتا ہے (۱/۷۳) نیز اوقات میں جلدی کرنے (تعجیل) کو جمہور فقہائے محدثین کے نزدیک مستحب بتایا ہے۔ یہاں انھیں مثالوں پر اکتفا کی جاتی ہے۔

مصفی اور مسوی کا باہمی تعلق

گذشتہ مباحث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ دونوں امام مالکؒ کے موطا کے نسخہ مصمودی کی شروحِ شاہ ہیں اور دونوں بالکل آزاد و خود مختار طور پر تالیف کی گئی تھیں۔ مسوی کا ترقیمہ اسے پیشرو کتاب بتاتا ہے اور مصفی کا ترقیمہ بعد کی تالیف۔ ان کے باوجود یہ امکان ہے بلکہ زیادہ قرین قیاس ہے کہ حضرت شاہؒ نے ان دونوں کی تسوید و تالیف ساتھ ساتھ کی تھی اور محض بعض وجوہ سے تہذیب و تبییضِ مصفی میں تاخیر ہوئی اور وہ ان کی حیات کے بعد ہی ان کے شاگردوں کی کوششوں سے اشاعت پذیر ہو سکی۔ تالیف کے علاوہ دونوں کے مباحث بھی یکساں ہیں، تمام امتیازات و اختلافات کے باوجود۔ یہ تو مخطوطات کا معاملہ ہے۔ لیکن ہمارے دستیاب مطبوعہ نسخے میں مسوی کی عربی عبارت اوپر چھاپی گئی ہے اور خط کھینچ کر اس کے نیچے فارسی شرح موطا مصفی لکھی گئی ہے اور ہر صفحہ پر خط فاصل ہے اور مسوی اور اس کے نیچے مصفی ضرور لکھا ملتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ کارستانی دونوں کتب شرح کو ایک دوسرے میں مدغم کرنے والے کی ہے۔ اس کا نقصان یہ ہے کہ مسوی کا پورا طریقۂ تالیف سامنے نہیں آتا۔ مثلاً متن موطا اس میں بھی شامل تھا جس پر شاہ صاحبؒ کی تعلیقات ہیں لیکن اس کا ایک فائدہ بھی ہے اور وہ یہ کہ متن موطا کی تکرار نہیں ہوئی اور وہ مصفی کے متن کے ساتھ آمیز کر کے چھاپا گیا ہے۔ بہر حال ان کا ایک موضوعاتی تجزیہ ان کے باہمی تعلق کو اجاگر کرتا ہے۔

مقدمہ مسوی میں حمد و صلوٰۃ موضوع کے مطابق اسرارِ حکمتِ الٰہی اور احکامِ دین سے متعلق لکھی گئی ہے۔ شاہ صاحبؒ نے اپنے نام و نسب کے بعد موطا امام مالک کی تعریف، اس کی جامعیت، اولیت اور مقبولیت کا ذکر کیا ہے اور مذاہبِ فقہی اور کتبِ حدیث سے اس کے ارتباط کی بحث کی ہے اور پھر اپنے طریقِ شرح و تعلیق کا اظہار کیا ہے اور آخر میں موطا کے نسخہ مصمودی کے استیعابِ مطالعہ و شرح بیان کر کے اپنی سندِ روایتِ موطا نقل کی ہے۔ اس عربی مقدمہ مسوی میں بہت اختصار ہے اور وہ فارسی مقدمہ مصفّی کے مقابلے میں بہت مختصر اور ناکافی سا معلوم ہوتا ہے (مقدمہ مسوی میں کل ۴۶ سطریں ہیں جو مصفّی کے صرف دو صفحات میں سما جائیں گی۔ مصفّی کے مقدمہ کی عبارت پورے اکیس صفحات کو محیط ہے۔ یہ تو صرف صفحات کے عددی تناسب کا معاملہ ہے موضوعاتی اختلاف اس سے کہیں زیادہ ہے جس کا ذکر آتا ہے)۔

مصفّی کے مقدمے میں حضرت شاہؒ نے طریقۂ تالیف تو وہی مسوی جیسا اپنایا ہے مگر مصفّی کے مباحث بہت زیادہ ہیں۔ ان مباحث کا عربی شرحِ مسوی میں کہیں سراغ نہیں ملتا۔ وجوہ سے بحث کرنا عبث ہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس کا دارومدار صرف تخمینہ و ظن پر ہوگا۔ ایک وجہِ قطعی یہ ہے شارحِ گرامی ان دونوں کو الگ الگ ہی رکھنا چاہتے تھے۔ سوائے ان مشترک مباحث کے جن کا دونوں میں پایا جانا ناگزیر تھا۔ لیکن وہ مباحثِ مشترکہ صرف تشریحِ احادیث میں بھی کہیں کہیں ملتے ہیں۔ دونوں میں اختلافی امور و مباحث اور طرق زیادہ ہیں۔ ان پر مختصر بحث سے ان کے باہمی رشتہ کا پتہ لگانے میں مدد ملے گی۔

عربی مقدمہ مسوی اور فارسی مقدمہ مصفّی میں بالترتیب اختصار و تفصیل کے فرق و تمییز کے علاوہ مباحثِ فنی کا اختلاف ہے بلکہ مصفّی میں وہ مباحث موجود ہیں اور مسوی میں غیر موجود۔ ان کا حوالہ اور بحث بھی پہلے آچکی ہے۔ دوسرا اہم فنی یا تالیفی فرق یہ ملتا ہے کہ مصفّی میں موطا امام مالک کے تمام کتابوں اور ان کے ابواب کا ذکر لایا گیا ہے جبکہ مسوی میں وہ سرے سے موجود نہیں ہیں۔ حیرت کی بات ہے کہ پوری مسوی میں کہیں بھی کسی کتاب موطا کا ذکر آیا ہے نہ اس کے کسی باب کا۔ یہاں دوبارہ یہ وضاحت کر دی جائے کہ یہ فرق و

امتیاز کی بحث صرف مطبوعہ نسخہ مسویٰ و مصفّی کے حوالے سے ہے۔ان سب کاذکر بہر حال مصفّی میں کتاب بہ کتاب اوران کے ذیلی باب بہ باب کے برابر ملتا ہے۔جب باب و کتاب ہی مسویٰ میں نہیں تو ان کے تراجم پر بحث کا سوال کہاں اٹھتا ہے۔ مصفّی میں تمام تراجم ابواب پر بحث موجود ہے اوران کی شرح بھی۔اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ مسویٰ میں حضرت شاہؒ نے صرف منتخب احادیث پر کلام کیا ہے۔اس کے بالمقابل مصفّی میں ہر حدیث پر بحث کی ہے، اس کا فارسی ترجمہ دینے کے بعد "مترجم گوید" کہہ کر ضروری مسئلہ کی تشریح کی ہے۔چند مثالوں سے یہ بات زیادہ مدلل ہو جائے گی۔

"کتاب الصلوٰۃ" مصفّی کی اولین بحث / کتاب ہے اور "باب الصلوات الخمس الخ" کا طویل عنوان / ترجمہ اولین باب۔ حضرت شاہؒ نے "کتاب الصلوٰۃ" کا ترجمہ اوراس پر کسی بحث کی ضرورت نہیں محسوس کی کہ وہ ظاہر ہے البتہ "باب الصلوات الخمس" کا طویل یا پورا فارسی ترجمہ دینے کے بعد یا اسی ترجمہ میں ضروری شرح بھی بڑھادی ہے۔نماز سے متعلق ترجمۃ الباب کا ضروری مفہوم یہ ہے کہ مکلّف پر سوائے پانچ نمازوں کے کوئی اور نماز واجب نہیں ہے۔ترجمہ میں شارحِ گرامی نے یہ اضافہ کر دیا ہے کہ جمعہ بجائے ظہر ہے لہٰذا وہ نمازِ پنجگانہ میں داخل ہے۔ یہ شرح میں داخل و شامل ہے۔ مسویٰ میں ترجمۃ الباب پر بحث نہیں لیکن اکلوتی حدیث بروایتِ حضرت طلحہ بن عبید اللہ تیمیؓ کے آغاز میں ہی ایک نشان / علامت حاشیہ کے ذریعہ بالکل دوسری بحث کی ہے اور وہ یہ ہے کہ نمازِ وتر اور نمازِ عید نفل ہے (تطوع) اور یہی امام شافعیؒ کا مسلک ہے جس کی موافقت امام ابو یوسف نے کی ہے اور امام محمد نے بھی، لیکن صرف وتر کے باب میں جیسا کہ ان کے کلام سے ظاہر ہے،البتہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نمازِ عید واجب ہے۔ مصفّی میں ان فقہی مسالک کا ذکر نہیں صرف نفل کا مفہوم ہے۔

حضرت شاہؒ صاحب کا ایک اور طریقہ یہ ہے کہ حدیث یا اس سے متعلق قرآنی آیتِ کریمہ میں وارد الفاظ کے معنی و مفہوم بتاتے ہیں۔مثلاً اولین حدیثِ مذکورہ بالا کے آخر

میں ارشادِ نبوی ہے کہ "افلح ان صدق" (اگر وہ سچ بولا تو کامیاب ہوا) کا مفہوم مسوّیٰ میں بتایا ہے: "معناه انه لا یوخذ بترك غیر الفرض" (اس کے معنی یہ ہیں کہ غیر فرض احکام کے ترک پر اس کا مواخذہ نہیں ہوگا)۔ یہی بات اگرچہ انھوں نے فارسی ترجمہ میں بھی کہی ہے لیکن دوسرے انداز سے کہ نفل پر عمل نہ کرنے والا اہلِ نجات میں سے ہے: "و نفل بہ عمل نیارد از اہلِ نجات است" لیکن اسی پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ مزید تشریح کی ہے کہ نوافل طاعات کی ادائیگی میں بلندیٔ درجات بھی ہے اور بیکراں نعمتیں عطا کرنے والے پروردگار کی رضا و خوشنودی کا حصول بھی ہے: "اگرچہ در نوافل طاعت علو درجات و رضائے حضرت واہب العطیات بسیار است" (مصفّی، ۱/۲۲)۔ مسوّیٰ میں یہ بحث موجود نہیں ہے۔

اگلے "باب وجوب الوضوء الخ" کے فارسی ترجمہ کے بعد آیتِ وضو: ﴿یاایها الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوٰة فاغسلوا......الخ﴾ سورہ مائدہ-۶ کا فارسی ترجمہ دینے پر اکتفا کی ہے اور اس کے الفاظ و معانی اور ان میں پنہاں مسائل سے کچھ تعرض نہیں کیا ہے۔ البتہ آیتِ کریمہ کے خاتمہ پر علامتِ حاشیہ کے تحت بہت سے لغوی و معنوی اور فقہی مسائل پر کلام کیا ہے جیسے: نماز کے لئے قیام کے معنی بتائے ہیں کہ جب تم اس کا ارادہ کرو، غسل کے لغوی معنی پانی بہانا۔ وجہ (چہرہ) کی تعریف یا حدودِ اربعہ، کہنیوں اور ٹخنوں کا غسل میں داخل ہونا، مسح کے مختلف "وجوہ" میں وجوبِ مسح سے متعلق آراءِ فقہاء، پیروں کے دھونے کا اثبات اور اس کے لئے احادیث سے استدلال، جنبی ہونے کا مفہوم اور اس کے غسل و طہارت کے مختصر احکام، دوسری آیتِ کریمہ سے اس کے مستفاد معانی پر استدلال، آیتِ کریمہ میں وضوء اور غسل سے تیمم کی طرف گریز کے وجوہ، "لامستم" کے معانی پر اختلاف اہلِ لغت و معانی و فقہ اور جنابت وغیرہ سے متعلق بحث کی ہے اگرچہ مختصر کی ہے۔ مصفّی میں یہ تمام تعلیقات باب کے بعد منقول آیتِ کریمہ میں نہیں ہیں البتہ پہلی حدیثِ باب میں آیتِ کریمہ کی تفسیر میں ہیں۔ فارسی ترجمہ حدیث و آیت کے بعد "مترجم گوید" کے تحت گرامی شارحِ موطا نے بہت مفصل گفتگو اور طویل

بحث کی ہے جو چھ صفحات کو محیط ہے اور تمام مسائل و جوانب پر ہے جبکہ مسوی میں صرف سات سطروں کا اختصار پایا جاتا ہے اور وہ بھی ترجمۃ الباب کے حوالے سے۔ اصل حدیث باب کے حوالے سے مسوی میں کوئی بحث و تعرض نہیں کیا گیا ہے (۱/ ۲۳-۲۸)۔

دوسرے باب فضل الوضوء کی حدیثِ واحد بروایت ابو ہریرہؓ ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ جب مسلم بندہ وضو کرتا ہے تو منہ دھوتے وقت اس کے منہ کے تمام گناہ جھڑ جاتے ہیں اور اسی طرح دوسرے اعضاء کے دھوتے وقت حتی کہ وہ پاک و صاف ہو جاتا ہے۔ اس حدیث پر مصفی میں شاہ صاحبؒ نے فارسی میں تو بحث کی ہے مگر عربی مسوی میں سرے سے کوئی کلام نہیں کیا ہے (مصفی، ۱/ ۲۸-۲۹)۔ اسی طرح مسوی میں ایک اور خلا ہے۔ اگلے باب "یجب الوضوء من المذی" کی حدیثِ حضرت مقداد بن اسودؓ پر کوئی بحث نہیں ہے۔ مصفی میں البتہ ترجمہ ضرور ہے جو حاشیہ و تعلیق کے لئے بھی کافی ہے۔

اسی بابِ مذکورہ میں حضرت عمرؓ کا ایک اثر و عمل حضرت زید بن اسلم کے والد کی سند پر مروی ہے۔ مصفی میں اس کا فارسی ترجمہ ہے اور کوئی دوسری بحث نہیں، البتہ مسوی میں علامتِ حاشیہ کے بعد چند تعلیقات ہیں۔ "قلت" کے بعد شارحِ گرامی نے الفاظِ اثر -یخدر، الخرزۃ- کے املا اور معانی بتانے کے بعد اہلِ علم کی اکثریت کا فتویٰ نقل کیا ہے کہ جب دونوں شرمگاہوں میں سے کسی ایک سے کوئی شے خارج ہو، خواہ وہ ٹھوس شے ہو یا ریح ہو یا عادی چیز ہو یا غیر عادی، طہارت ختم ہو جاتی ہے جبکہ مذی غیر عادی شے ہے۔ یہ پوری عبارت تعلیقات کی ہے (۱/ ۲۹)۔

مذی اور ودی سے متعلق دوسری اور پہلی حدیث پر مسوی میں کوئی حاشیہ نہیں ہے۔ البتہ دوسری حدیث دربابت نمی پر مختصر حاشیہ "قلت" کے بعد دیا ہے کہ جسم کے زیریں حصہ میں نمی (بلل) محسوس ہونے کا صاف مطلب یہ ہے کہ وہ پیشاب کی نمی ہو گی اور وہ ناقضِ وضو ہے اور اسی پر اکثر اہلِ علم کا فتویٰ ہے۔ امام بغوی کا البتہ مزید حاشیہ ہے کہ دھو لینا زیادہ اچھا ہے کہ اس سے شک دور ہو جائے گا۔ مصفی میں حاشیہ زیادہ بھی ہے اور واضح

بھی اگرچہ دونوں میں مماثلت ہے(۱/۳۰-۳۱)۔ان مثالوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ مسوّیٰ میں حضرت شارح صرف تعلیق و حاشیہ لگاتے ہیں اور وہ بھی تمام احادیث پر نہیں، نہ ہی ان کے متعلقہ مسائل پر بلکہ بہت سی احادیث پر مسوّیٰ میں کوئی بحث نہیں ہے اور جہاں جہاں حاشیہ یا تعلیق ہے وہ بالعموم لغوی معانی کی وضاحت کے باب سے ہے یا کسی اختلافی مسئلہ سے۔

مسوّیٰ کے تعلیقات و حواشی کے بارے میں اگر یہ کہا جائے تو مبالغہ نہیں ہوگا کہ وہ زیادہ فقہی اختلافات پر ہیں۔بلاشبہ مصفّیٰ میں بھی وہ اختلاف فقہاء موجود ہیں لیکن وہاں پوری مفصل بحث آتی ہے اور دوسرے متعلقہ مسائل کے ساتھ آتی ہے۔مسوّیٰ میں اختلاف شافعیہ و حنفیہ تک محدود رکھنے کی شعوری کوشش کی گئی ہے جیساکہ طریق شرح میں گذر چکا ہے۔مصفّیٰ میں بالعموم یہ مباحث متعدد یا مذکورہ احادیث کے ضمن میں آتے ہیں جبکہ مسوّیٰ میں وہ ایک خاص نکتہ پر مرکوز رہتے ہیں۔ان اختلافاتِ حنفیہ و شافعیہ کا اصل مطالعہ و تجزیہ تو بعد میں ان کے اپنے مقام پر ہوگا یہاں چند مثالیں دی جاتی ہیں۔

نیند(نوم) کے ناقضِ وضو ہونے پر مسلکِ شافعی اور فتویٰ ابو حنیفہ کا ذکر ان کے اختلاف کے ساتھ موجود ہے لیکن مصفّیٰ میں نوم(نیند) کے ناقضِ وضو ہونے کی علت سے بھی بحث کی گئی ہے اور امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کے "مسالک مختلفہ" کے دلائل بھی دئے گئے ہیں(۱/۳۱)۔اسی طرح دوسرا مسئلہ مس الفرج(شرمگاہ چھونے سے)وضو کے وجوب کا ہے۔امام شافعی کے مسئلہ میں چھونے کی کیفیت سے سروکار ہے جبکہ امام ابو حنیفہ کے دلائل اور حدیث سے "احتجاج" و استشہاد کو بھی اجاگر کیا ہے۔اس باب میں متعدد احادیث مصفّیٰ کے باب میں موجود ہیں لیکن سوائے ایک کے اور کسی سے متعلق حاشیہ، تعلیق، شرح مسوّیٰ میں نہیں ہے جبکہ مصفّیٰ میں تمام احادیث کا فارسی ترجمہ دینے کے بعد آخری حدیث باب پر کافی مفصل بحث ملتی ہے جس میں صرف امام شافعی کے مسلک اور امام ابو حنیفہ کے فتویٰ کا ہی ذکر نہیں ہے بلکہ آثار حضرات صحابہ و تابعین کا ذکر کرنے کے بعد امام ابو حنیفہ کے مسلک کی تائید و توثیق ثابت کی ہے۔اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے مختلف

احادیث میں جو تعارض و تصادم اور اختلاف پایا جاتا ہے اس کو دوسرے ائمہ بالخصوص امام بغوی کی سند پر بحث سے دور کیا گیا ہے۔ اس بحث میں سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے امام بغوی کے تعقب پر تنقید کی ہے اور حدیثوں کے ناسخ و منسوخ ہونے پر بحث کر کے اختلافِ صحابہ کی نوعیت اجاگر کی ہے۔ شارحِ گرامی کا کلام بہت عمدہ فقہی و حدیثی مباحثہ ہے جو مسوی میں موجود نہیں ہے۔ انھوں نے اس باب میں مختلف متعارض احادیث کا ذکر کر کے ان کے تعارض کا منشاء اور معنی بتایا ہے اور صحیح مفہوم و معنی متعین کیا ہے جو صرف اس بابِ طہارت میں نہیں یا کسی دوسرے بابِ حدیث و فقہ میں بھی نہیں ہے۔ وہ دراصل اصولی اور کلی بحث کا درجہ رکھتا ہے (مصفی، ۱/۳۳)۔

مسوی اور مصفی کے اختلافات اور ان کے باہمی تعلقات پر اسی طرح باب بہ باب بحث کی جائے تو ایک اور دفتر تیار ہو جائے گا۔ اس بحث کے آخر میں یہ بیان کر دینا کافی ہے کہ اول تو گذشتہ مباحث سے نہ صرف مسوی میں طریقِ شاہ واضح ہوتا ہے اور نہ صرف مصفی میں منہجِ شاہ اجاگر ہوتا ہے بلکہ ان دونوں کے باہمی تعلق و ربط کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ ان دونوں میں بہرحال بہت سے نکاتِ بحث مشترک ہیں اور ان گنت مختلف بھی۔ توجیہ و تاویلِ احادیث کے باب میں ان کا ذکر ان کے ربطِ باہمی کو اور واضح کر دے گا۔ البتہ ایک بہت ہی نمایاں فرق یہاں یہ بیان کیا جاسکتا ہے کہ مصفی مسوی کے مقابلے میں تاویلِ احادیث کے لحاظ سے اور تفصیل کے اعتبار سے جامع تر و مفصل تر ہے۔ مسوی فقہی مباحث میں افضلیت کا دعویٰ کر سکتی ہے لیکن وہ مصفی کے مقابلے میں ایک چوتھائی سے بھی کم کتاب رہ جاتی ہے۔ بلاشبہ اس میں موطا کے ابواب اور ان کے تحت احادیث و آثار کے بیان نے بھی مصفی کی ضخامت میں اضافہ کیا ہے اور ان کے فارسی تراجم نے بھی۔ اسی طرح قرآن مجید کی آیاتِ کریمہ کے اضافے اور ان سے زیادہ ان کے فارسی ترجموں نے بھی ضخامتِ مصفی بڑھائی ہے۔ لیکن بہرحال وہ مصفی کی ایک انفرادی امتیازی خصوصیت ہے جس سے مسوی معریٰ ہے۔ مجموعی طور سے مصفی کو مسوی پر ایک گونہ برتری حاصل ہے۔

تاویلِ احادیث

ظاہر حدیث سے بسااوقات وہ حکم نہیں نکلتا یا وہ معنی مراد نہیں ہوتا جو الفاظ بتاتے ہیں۔ محدثین کرام نے بالعموم اور فقہائے اسلام نے بالخصوص ایسی احادیث و آثار کے معانی و مفاہیم کی تعیین و تاویل کی کوشش کی ہے۔ اسے تاویلِ احادیث کا نام بھی دیا گیا، بالخصوص شاہ ولی اللہ دہلویؒ مصفی وغیرہ میں اسی اصطلاح کو استعمال کرتے ہیں۔ دوسرے محدثین و شارحین اور مفسرین و مترجمین نے بھی اسی تاویل کو اختیار کیا ہے یا اسی معنی کی کسی دوسری تعبیر کو اپنایا ہے اور یہ تاویل محض وہم و گمان اور اندازہ پر نہیں کی جاتی بلکہ اس کے پیچھے فہم حدیث، عقل کی دراکی اور استنباط کا پشتہ لگا ہوتا ہے (ابن قتیبہ دینوری (م ۲۷۶ھ / ۸۸۹ء) تاویل مختلف الحدیث، مصر ۱۳۲۶ھ / ۱۹۰۸ء جیسی متعدد کتب تاویل لکھی گئیں)۔

مصفی اور مسوی میں تاویلِ احادیث کا باب بہت وسیع ہے۔ شاہ ولی اللہؒ نے دونوں میں تشریح و تاویل کا کوئی موقعہ نہیں چھوڑا ہے۔ البتہ اختصار اور ایجاز ان کے مد نظر رہا ہے۔ وہ دوسرے شارحین کی مانند اقوال و تاویلات محدثین کے انبار نہیں لگاتے، صرف صحیح ترین مفہومِ احادیث بیان کرتے ہیں۔ ان کی تاویلِ حدیث کی کئی جہات ہیں: اول یہ کہ صحیح ترین معنی و مطلب بیان کیا جائے۔ دوم یہ کہ مختلف احادیث کے ذریعہ ان کی تاویل کی تعیین کی جائے، سوم یہ کہ دوسری کتبِ حدیث سے ان کو مستند و معتبر بنایا جائے۔ چہارم یہ کہ ان کی فقہی تاویل پیش کی جائے اور پنجم یہ کہ امامانِ فقہ کی تاویلِ حدیث میں اختلاف کے دلائل بھی بیان کئے جائیں۔ اس باب میں صرف تاویلِ حدیث کے صحیح تعین سے سروکار رکھا

گیا ہے جو باب بہ باب مصفّی پیش ہے۔ البتہ دیگر کتب و لامانِ حدیث سے تائید و استناد ضرور آ گئی ہے اگرچہ وہ ایک الگ باب کا موضوع ہے۔

کتاب الطھارۃ

وضو اور طہارت کے عمل سے چہرہ، ہاتھ اور پیر کے گناہوں کے جھڑنے کی تاویل میں کہا گیا ہے کہ صرف گناہِ صغیرہ ہی دور ہوتے ہیں اور وہ بھی کبائر سے بچنے والے کے۔ یہ دونوں تاویلِ احادیث کے باب ہی سے متعلق ہیں جیسا کہ اتفاق ہے (مصفّی، ۱/۳۰)۔ یہ تاویل ظاہر حدیث کے خلاف ہے۔ الفاظِ نبوی وضو کے عمل سے گناہوں کے جھڑنے کا ذکر کرتے ہیں۔ لہٰذا صرف کبیرہ گناہوں سے بچنے والوں کے گناہِ صغیرہ کے جھڑنے تک اسے محدود کر دینا تفسیر کی تقشف ہی ہے۔

اسی طرح جمہور علماء کا اتفاق ہے کہ ودی کے خروج کے سبب وضو کرنا ضروری نہیں ہے جبکہ وہ بھی پیشاب کی مانند ایک قطرہ ہے۔ اس باب میں وارد دو احادیثِ موطا کی تاویل حضرت شاہ نے امام بغوی کے حوالے سے نقل کی ہے کہ ان سے مراد یہ ہے کہ شک ناقضِ وضو نہیں ہے لہٰذا اگر دل میں یہ وسوسہ پیدا ہو کہ تری سر مخصوص سے نکلی ہے تو اس کی طرف توجہ نہ کرے اور نماز پوری کرلے۔ شاہ صاحب نے اس تعبیر بغوی کی دو جہات بتا کر تعریف و تحسین کی ہے: "تعبیر باین طور از جہتِ مبالغہ است، و از جہتِ قمعِ شبہِ سائل بابلغ وجوہ"۔ اس میں یہ اضافہ کیا جاتا ہے کہ حدیث و اثر سے ثابت ہے کہ شک سے وضو نہیں ٹوٹتا (مصفّی، ۱/۳۰-۳۱)۔

نیند کے سبب وضو ٹوٹ جانے سے متعلق دو احادیثِ موطا کی تائید میں حضرت شاہؒ نے دیگر احادیث سے استناد کیا ہے اور تاویلِ احادیث کا بھی۔ دراصل موطا کے دونوں متعلقہ متون آثار صحابہ ہیں جن کی تائید میں یا جن کے ماخذ کے بطور شاہ موصوف نے "احادیثِ مرفوعہ" نقل کی ہیں: دو احادیث ابوداؤد سے جن میں سے دوسری حدیث کی سند

میں ضعف بتایا ہے اور تیسری حدیث مسلم و شافعی اور ابو داؤد نے نقل کی ہے۔ مختلف مسائل سے بحث میں وضاحت کی ہے کہ لیٹ کر سو جانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، بیٹھ کر یا بیٹھے بیٹھے سونے سے نہیں ٹوٹتا اور اسی طرح کے بعض دوسرے مسائل کا ذکر کیا ہے اور بحث کی ہے۔ تاویل یہ فرمائی ہے کہ مسئلہ دراصل یہ ہے کہ عقل کا زوال وضو کا ناقض ہے جیسے نشہ عقل زائل کرتا ہے اسی طرح نیند بھی کرتی ہے۔ بیٹھے رہنے سے تمکن حاصل رہتا ہے اور لیٹ جانے سے استرخاءِ مفاصل (جوڑ ڈھیلے پڑ جانے) کی بنا پر وضو نہیں رہتا اور حدیث: فانه اذا اضطجع استرخت مفاصلہ سے حکم و علت دونوں واضح ہیں (مصفی، ۱/۳۱)۔

امام مالکؒ نے موطا میں شرم گاہ چھونے (مس الفرج) کے باب میں ایسی احادیث نقل کی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ صرف چھونے سے ہی وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ ائمہ مجتہدین کی ایک جماعت نے جس میں سفیان ثوری اور محمد بن حسن شامل ہیں حضرت طلق بن علی کی بیان کردہ روایت کی بنا پر امام مالک پر نقد کیا ہے کہ یہ "حکم" صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ حدیثِ مذکورہ میں رسولِ اکرم ﷺ نے ایک سائل کے جواب میں فرمایا تھا کہ عضوِ مخصوص بھی تو جسم کا محض ایک حصہ ہے لہٰذا وضو کرنے کی ضرورت نہیں: "ان رجلا سال رسول الله ﷺ عن رجل مس ذكره: أيتوضا؟ قال: هل هو الا بضعة من جسدك"۔ حضرت شاہؒ نے متعدد صحابہ کرام و تابعین جیسے حضرات علی، ابن مسعود، ابن عباس، حذیفہ، ابو درداء، عمار، سعید بن مسیب اور حسن بصری رضی اللہ عنہم کے آثار نقل کئے ہیں یا ان کے حوالے سے کہا ہے کہ "مس ذکر" سے وضو لازم نہیں ہوتا، یعنی ان علماءِ صحابہ و تابعین کے نزدیک باب کی اولین حدیثِ موطا میں حضرت بسرہ بنت صفوانؓ نے خبر دی تھی کہ مسِ ذکر سے وضو کرنے کا حکم رسولِ اکرم ﷺ نے دیا تھا۔ اب دو صحابہ کرام کی احادیث میں تعارض پیدا ہو گیا ہے۔ امام بغوی نے اس کو اس طرح دور کرنے کی کوشش کی ہے کہ حدیثِ بسرہ دراصل حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ ہے جو متاخر الاسلام ہیں اور حضرت طلق بن علیؓ اول زمانہ ہجرت کے مسلم ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ

نے امام بغویؒ کے اس جواب پر کلام کیا ہے اور اس سے نہ صرف اتفاق نہیں کیا بلکہ ناسخ و منسوخ کے حوالے سے بعض دوسرے مسائل کی احادیث بطور نظیر نقل کی ہیں۔ حضرت شاہؒ نے کلامِ بغوی کا دو جہات سے جواب دیا اور رد کیا ہے۔ اول بطریقِ معارضہ کہ حضرت طلق بن علیؓ کی حدیث سے وضو نہ ٹوٹنے کا حکم جب ان کو معلوم تھا یا کسی اور کو تو بھی سوال کرنے والے کے دل میں شبہ تھا کہ وجوبِ وضو تھا۔ لہذا احدیثِ طلقؓ دوسری حدیث کی ناسخ ہے۔ سوال تاخیر و تقدیم زمانی و تاریخی کا ہے۔ دوسرے بجہتِ مناقضہ کہ اگر یہ استدلال صحیح ہوتا تو آگ سے گرم ہونے والی اشیاء کے باب میں بھی وہ جاری ہوتا کیونکہ وہ حدیث حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے اور اس پر ان کا عمل ہوتا حالانکہ حضرت ابوہریرہ واقعہ خیبر کے بعد مدینہ آئے تھے۔ اس کے برخلاف حضرت سوید بن مقرنؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے راہِ خیبر میں آگ پر پکی ہوئی چیز کھائی اور نماز پڑھی اور تازہ وضو نہیں کیا۔ لہذا احدیثِ ابی ہریرہؓ کو اس حدیثِ سویدؓ کا ناسخ قرار دیا جائے لیکن ایسا "بالاتفاق" نہیں ہے۔

شاہ صاحبؒ نے اس کے بعد اس کا حل نکالا ہے اور وہ یہ کہ حضرت ابوہریرہؓ قدیم صحابہ سے بہت سی روایات نقل کرتے ہیں۔ دوسرے علماء کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ ممکن ہے کہ مسِ ذکر سے وضو کرنے کے حکم کی مرفوع احادیث میں پیشاب کرنے کا کنایہ ہو جیسا کہ استنجاء اور غائط سے آنا کنایہ ہی ہے۔ لہذا فقیر کہتا ہے کہ اس کا امکان ہے کہ یہ شرعی امر ہر خاص و عام کے لئے لازم نہ ہو بلکہ کسی مصلحت کے بیان کے لئے ہوا ہے۔ لہذا صحابہ میں سے ایک جماعت متورعان (متقی) نے اس کو لازم (وضو کرنا ضروری) جانا اور دوسرے گروہ نے لازم نہیں جانا۔ اس تاویل میں یہ دلالت بھی پائی جاتی ہے کہ وضو ایسا شرعی امر ہے جو بکثرت واقع ہوتا ہے لہذا یہ بعید ہے کہ ایسے معاملات میں اجل صحابہ میں اختلاف پیدا ہو۔ البتہ احتیاط و تقویٰ کے معاملات (تورعات) میں اختلاف ممکن ہے اور وہ صحابہ کرام میں موجود تھا۔ البتہ جمہور علماء نے رخصت اختیار کی (مصفی، ۱/ ۳۲-۳۳)۔

۱۰۔ اسی طرح کا ایک اور اختلافی مبحث اور نقدِ امام مالک کا معاملہ مرد کے عورت کا

بوسہ لینے اور چھونے سے متعلق ہے۔ امام مالک نے تین آثار ابن عمر، ابن مسعود اور زہریؒ کی بنا پر بوسہ لینے یا چھونے سے وضو کے ٹوٹنے یا تازہ وضو کرنے کا حکم و مسئلہ نکالا ہے۔ شاہ صاحبؒ نے بعض علماء کا امام مالک پر نقد و رد نقل کیا ہے کہ حدیثِ عائشہؓ کے مطابق رسول اکرم ﷺ نے ان کا بوسہ لیا اور نماز کے لئے تشریف لے گئے اور وضو نہیں فرمایا۔ امام ترمذی وغیرہ نے اس حدیث کا جواب یہ دیا ہے کہ اس حدیثِ عائشہؓ کی سند متصل نہیں ہے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ تحقیق یہ ہے کہ اس مسئلہ یا امر میں اختلاف دراصل آیتِ کریمہ میں واقع فقرہ: "او لامستم النساء" میں وارد لفظ "ملامسہ" کے معنی کے تعین کا اختلاف ہے۔ حضرات عمر فاروقؓ و ابن مسعودؓ نے اس کا مفہوم صرف چھونا۔ بلا جماع و صحبت چھونا۔ قرار دیا ہے لہٰذا ان کے نزدیک محض چھونے سے وضو کرنا لازم آئے گا کہ لمس ناقضِ وضو بن گیا جبکہ حضرت ابن عباسؓ نے اس کے معنی جماع کے لئے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے تیسرا مذہب اختیار کیا کہ لمس زیادہ عام ہے "جماع" اور "مس" دونوں سے، لہٰذا اللہ تعالیٰ نے لمس کو موجبِ تیمّم قرار دیا۔ اصل مسئلہ تیمّم کا ہے کہ وہ (تیمّم) غسل کا نائب بن سکتا ہے یا نہیں۔

شاہ صاحبؒ نے اس مسئلہ پر مفصل بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباس کا قول راجح ہے کیونکہ قرآن عظیم میں بہت سے مواقع پر "ملامسہ" اور "مس" کو جماع کے لئے بطور کنایہ لایا گیا ہے لہٰذا محض "لمس" چھونے سے وضو نہیں ٹوٹے گا۔ صحابہ میں اختلاف کا ماخذ قرآن و سنت ہی ہے لہٰذا ماخذ پر غور و فکر کرنا چاہئے تاکہ بعض رجحان کو دوسرے کے رجحان پر ترجیح دی جائے۔ امام ابو حنیفہؒ کے اس بابِ خاص میں اپنے پسندیدہ مذہبِ ابن مسعودؓ و نخعیؒ چھوڑنے کے سبب کا ذکر کرنے کے بعد حضرت شاہؒ نے حدیث کے بارے میں کہا ہے کہ وہ اگرچہ ضعیف ہے لیکن اس آیت کی ایک تاویل کو دوسری تاویل پر ترجیح دینے کے لئے کافی ہے کیونکہ ان دونوں کے اجتماع سے اس میں قوت آگئی۔ یہ تاویل و استدلال بہت اہم ہے لہٰذا شاہ صاحبؒ کی عبارت نقل کی جاتی ہے: "......

وایں حدیث اگرچہ ضعیف باشد، ترجیح یک تاویلِ آیت بر تاویلِ دیگر کفایت میکند، زیرا کہ نزدیک اجتماع ہر دو قوت میگرد" (مصفیٰ، ۱/ ۳۴)۔

قے کے ناقضِ وضو ہونے کے علاوہ بعض دوسری اشیاء کے ناقضِ وضو ہونے پر بحث کرتے ہوئے حضرت شاہؒ نے امام محمد کے مسلک سے کہ بہنے والے خون سے وضو واجب ہو جاتا اور قے کرنے سے بھی جیسا کہ حدیثِ ابو الدرداءؓ میں ہے، نقد کرتے ہوئے ان کے مسلک پر دوسرے علماء کے مذہب کو ترجیح دی ہے۔ حدیث ابو الدرداءؓ میں ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ نے قے کی تو افطار فرمایا اور وضو کیا: "ان النبی ﷺ قاء فافطر و توضا" کی یہ تاویل کی ہے کہ اس سے قے کے ناقضِ وضو ہونے پر دلیل نہیں ملتی کیونکہ آپ ﷺ کی وہ قے بطور علاج معالجہ کے تھی اور اس کے سبب چہرہ کے متاثرہ حصے دھوئے تھے اور گندگی دور کی تھی۔ ایک اور روایت میں جو یہ بیان ہے کہ نکسیر پھوٹنے کے بعد نماز توڑ کر وضو کرنے کے لئے گئے تو وہ اصلاً وضو کرنے کے لئے جانا آنا نہ تھا بلکہ نجاست دور کرنے کی خاطر تھا۔ اسی طرح انھوں نے حضرت امام محمد کی روایت کردہ حدیثِ سالم بن عبداللہ بن عمرؓ کو بھی مسترد کر دیا ہے کہ وہ مشہور روایت کے خلاف ہے لہٰذا وہ قابلِ قبول نہیں۔ دوسرے یہ کہ امامِ موصوف کی تاویلِ روایت بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ الفاظِ روایت اس کی تائید نہیں کرتے۔ اسرارِ شریعت پر آخری پیرا بہت اہم ہے (مصفیٰ، ۱/ ۳۵-۳۶)۔

موطا امام مالک میں "باب ترك الوضوء مما مست النار" میں تمام آثارِ صحابہ اور احادیث بتاتی ہیں کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو لازم نہیں آتا۔ یہی جمہورِ صحابہ و تابعین اور ائمہ مجتہدین کا مسلک ہے۔ لیکن حضرات ابو ہریرہؓ و عمر بن عبدالعزیزؒ ایک حدیث کی بنا پر وضو کے لازم ہونے کے قائل تھے۔ شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ان دونوں قسم کی حدیثوں میں مخالفت و تصادم کی دو وجوہ ہو سکتی ہیں: ایک یہ کہ وضو کرنے کا حکم دینے والی حدیث منسوخ ہے دوسری قسم کی احادیث سے، یا اس میں وضو کرنے کا مطلب صفائی کرنا ہے جیسا کہ وضو کے لغوی معنی ہیں، نہ کہ شرعی وضو مراد ہے (مصفیٰ، ۱/ ۳۷)۔

موطا امام مالک کے باب آخر فیما لا یجب منه الوضوء میں حضرت ابن عمرؓ کا ایک اثر نقل کیا ہے کہ حضرت سعید بن زیدؓ کے ایک فرزند کی انھوں نے تحنیک کی اور اس کو اٹھایا پھر مسجد میں داخل ہوئے اور نماز پڑھی اور تازہ وضو نہیں کیا۔ روایت / نسخہ مصمودی میں لفظ "حنّك" ہے جبکہ روایت / نسخہ محمد میں "حنّط" (حنوط کرنا) ہے جو میت کے لئے کیا جاتا ہے۔ شاہ صاحبؒ نے بوجوہ اپنے پیش نظر نسخہ مصمودی کی روایت کے لفظ تحنيك پر تحنيط (مذکور در موطا محمد) کو ترجیح دی ہے اور آخر میں یہ کہا ہے کہ دوسری روایت جس میں "حنّط" ہے بخاریؒ کے نزدیک بھی محفوظ ہے: "واین روایتِ ثانیہ کہ حنط باشد محفوظ است نزدیکِ بخاری"۔ جمہور علماء کا فتویٰ بھی نقل کیا ہے کہ حنوطِ میت کرنے سے وضو کرنا واجب نہیں ہوتا (مصفی، ۱/۳۸، مسوی، ۱/۳۸: الموجود فی اصلنا حنك بالكاف، و فی روایة حنّط، ویشهد له نقل البخاری فی الجنائز، وعلی كل تقدیر فعلیه عامة اهل العلم)۔

تین ڈھیلوں سے استنجا کرنے کی سنت سے متعلق روایتِ موطا (مرسل) کی تائید میں حضرت عائشہؓ کی مرفوع حدیثِ مسلم بن قرط عن عروہ کے طریق سے نقل کی ہے اور امام ابو داؤدؒ و نسائیؒ کے روایت کرنے کا حوالہ دیا ہے اور ایک مسئلہ کے تحت حضرت سلمانؓ کی حدیث "نهانا رسول الله ﷺ ان تستنجی باقل من ثلثة احجار" سے تائید مزید لائے ہیں (مصفی، ۱/۳۸-۳۹)۔

حدیثِ نبوی میں اسباغِ وضو یعنی کامل وضو کرنے کا حکم آتا ہے۔ شاہ صاحبؒ نے مصفی میں وضاحت کی ہے کہ اسباغ دو نوع کا ہوتا ہے: فرض اور سنت، فرض اسباغ وہ ہے جس میں دھونے کی جگہ کو پورا دھویا جائے۔ اسباغ سنت میں اختلاف ہے: بعض نے اس سے یہ مراد لیا ہے کہ رگڑ کر گندگی دور کی جائے، بعض نے کہا ہے کہ خوب آگے بڑھ کر دھویا جائے جسے حدیث میں اطالۃ غرہ و تحجیل (سفیدی اور چمک کی لمبائی) سے تعبیر کیا گیا ہے اور بعض نے تین بار دھونا مراد لیا ہے اور بعض نے کچھ اور۔ اسباغ کی دو قسموں میں تقسیم شاہ صاحبؒ کی شروح میں ملتی ہے۔ زرقانی اور اوجز میں نہیں ہے۔ شاہ صاحبؒ

نے عربی میں اپنی دوسری شرح مسوّیٰ میں اسباغ واجب کا مطلب استیعاب بتایا ہے اور مستحب کی مذکورہ بالا تین صورتیں بیان کی ہیں اور اسی کے ساتھ دونوں پیروں کے دھونے کو نہ صرف اہل حق کا اجماع قرار دیا ہے بلکہ اس کا ماخذ رسولِ اکرم ﷺ اور آپ ﷺ کے صحابہ کا عمل بتایا ہے (مصفّی معہ مسوّیٰ، ۱/۴۵)۔

موزوں پر مسح کے ساتھ نماز ادا کرنے کی بحث میں اکثر فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ حدیثِ حضرت علیؓ کے مطابق مقیم کے لئے ایک رات و دن اور مسافر کے لئے تین راتوں اور دنوں تک اجازت ہے، یہ مسح خفین کی توقیت اور اس کی مدت ہے۔ امام مسلم نے یہ روایت و حدیثِ علیؓ اپنی صحیح میں نقل کی ہے لیکن امام مالک کی حضرت خزیمہ بن ثابتؓ کی دوسری حدیث میں یہ ہے کہ اگر ہم زیادہ مدت کا اضافہ چاہتے تو آپ ﷺ کر دیتے: "ولو استزدناہ لزادنا"۔ امام بغوی نے اس کا جواب اور ردیوں کیا ہے کہ قولِ حضرت خزیمہؓ ظنی ہے اور اس کی بنا پر جائز نہیں ہے کہ یقین یعنی صریح حدیث ترک کر دی جائے۔

شاہ ولی اللہؒ نے اس کی توجیہ و تاویل میں ایک نئی جہت کا اضافہ کیا ہے۔ اس کا احتمال ہے کہ کلامِ خزیمہؓ میں توقیت بر سبیلِ وجوب نہیں تھی بلکہ بر سبیلِ استحباب و ندب تھی اور دو امور میں سے کسی افضل کا اختیار مطلوب تھا۔ دلالتِ حال یہ ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ سے اگر کوئی شخص "زیادہ" طلب کرتا تو آپ ﷺ "زیادتِ امر" کر دیا کرتے تھے لہذا وہ ظن و تخمین نہیں رہ جاتا لہذا رسولِ اکرم ﷺ کے کلامِ مبارک کو ندب و استحباب پر محمول کیا جائے گا۔ ایک اور اصولی بات شاہ صاحبؒ نے یہ لکھی ہے کہ تمام راویوں اور تمام روایات کی بہ نسبت زیادت کی فہم کا مطلب مخالفت نہیں ہوتا ہے لہذا یہ ممکن ہے کہ ایک شبانہ روز کی مدت مقیم کے حق میں اور تین شبانہ روز کی مدت مسافر کے حق میں سنتِ موکدہ ہو۔ اس کی نظیر نمازِ عصر کے وقت کی تعیین ہے کہ اس کا وقت دو مثل سایہ (مثلین) متعین کیا گیا ہے اور نمازِ عشاء کا وقت تہائی رات مقرر کیا گیا ہے جبکہ صدقۃ الفطر کی ادائیگی کا وقت نمازِ عید سے پہلے بتایا گیا ہے۔ اس کے باوجود عمل میں حدیث کی

توقیت سے تجاوز نہ کرنا چاہئے (مصفی، ۱/۴۸)۔ شاہ صاحبؒ کی بحث اصولی طور سے بھی اور تطبیقِ احادیث اور تاویلِ روایات کی تمام جہات سے بھی بہت اہم ہے۔

سوتے میں احتلام ہونے پر غسل کے وجوب کے باب میں حنفی، شافعی اور مالکی علماء کے اختلاف سے بحث میں شاہ صاحب نے ان کے نقلی و عقلی دلائل دئے ہیں اور متعدد احادیث کی تاویلات بھی ان کے ضمن میں پیش کی ہیں۔ امام شافعی کے فتویٰ کہ منی طاہر (پاک) ہے کا ثبوت شیخین کی حدیثِ حضرت عائشہؓ سے پیش فرماتے ہیں: "عن عائشة انها كانت تحك المني عن ثوب رسول الله ﷺ ثم يصلي فيه"۔ حضرت امام مالک کے قول کی تائید میں کہ منی سے آلودہ کپڑے کو دھونا لازم ہے حضرت عمرؓ کے ایک اثر کو نقل کیا جس میں یہ مذکور ہے کہ وہ اہتمام کے ساتھ کپڑا دھوتے تھے۔

حدیثِ عائشہؓ میں منی آلودہ کپڑے کو صرف رگڑ دینے (تحك) کے معنی سے بحث میں حضرت شاہؒ نے امام شافعی سے اختلاف کیا ہے کہ فقیر کے نزدیک غسل (دھونے) کے دوران رگڑنے کے ہیں جیساکہ خونِ (حیض) کے دھونے کی حدیث میں قرص (ٹکیہ) سے رگڑنے کا ذکر آتا ہے۔ دوسرے اس حدیث کے اکثر طرق میں غسل کا ذکر آتا ہے اور شاذ طریقوں کو انھیں پر محمول کرنا چاہئے۔ ایک دوسرے مسئلہ کے تحت کہ جن معاملات میں نجاست کا یقین نہ ہو صرف شبہ ہو وہاں پانی چھڑکنے کا ذکر بہت سی اَحادیث (احادیثِ بسیار) میں آتا ہے لہذا اس کے مستحب ہونے کے قول کو اختیار کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ غسل سے متعلق مسائل میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کا ذکر وضو کے باب میں گذر چکا ہے کہ وہ غسل میں احناف کے نزدیک فرض ہے اور نیت کی فرضیت کا ماخذ "حديث انما الاعمال بالنيات" ہے۔ سنتوں وغیرہ پر بحث کے بعد شاہ صاحب نے ایک مسئلہ یہ بیان کیا ہے کہ حدثِ اکبر (بڑی نجاست) کے سبب / حال میں ترمذی کی حدیث کے سبب قرآن کی قراءت حرام ہوگی: "لا يقرا الجنب و الحائض شيئا من القرآن"۔ شاہ صاحب نے اعتراف کیا ہے کہ اس کی سند میں کلام کیا گیا ہے لیکن وہ اپنے

شواہد کے سبب قوی ہے: "وفی اسنادہ مقال، ولہ شواھد" (مصفی، ۱/ ۵۱)۔

موطا امام مالک کی ایک حدیث ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے کسی نماز میں تکبیر تحریمہ کہی ہی تھی کہ نمازیوں کو اپنے ہاتھ سے ٹھہرنے کا اشارہ کیا اور آپ ﷺ تشریف لے گئے پھر واپس آئے تو آپ کے جسم و جلد پر پانی کا اثر تھا۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں امام محمد بن الحسن نے اس حدیث کو نماز میں حدث پیش آنے اور وضو (تازہ) کے بعد نماز کے بنا کرنے پر محمول کیا ہے۔ شیخین امام بخاری و امام مسلم نے حدیث کو بہت سے طرق سے نقل کیا ہے۔ بعض میں صراحت پائی جاتی ہے کہ آنحضرت ﷺ پر غسل واجب تھا اور آپ ﷺ نے اسے فراموش کر دیا تھا۔ تکبیر کے بعد آپ ﷺ کو یاد آیا تو رجوع فرما کر خانہ مبارک میں غسل فرمایا اور نئے سرے سے نماز پڑھائی (استیناف)۔ موطا مالک میں اسی معنی کے دو آثار حضرت عمرؓ ہیں اور مسوی میں یہ صراحت کی ہے کہ اسی پر اہل علم کا فتویٰ ہے "اس جنبی کے باب میں جو بھولنے سے نماز پڑھ لے" پھر آثار میں وارد لفظ "جرف" کو مدینہ کا ایک قریبی مقام بتایا ہے۔ احتلام، انزال اور بھولنے سے بحالت جنابت نماز پڑھنے اور نمی پانے وغیرہ کے متعدد مسائل آثار و احادیث کو نقل کیا ہے (مصفی / مسوی، ۱/ ۵۲-۵۳: مسوی، ۱/ ۵۲-۵۳ میں صرف یہ تبصرہ دو بار آیا ہے: وعلیہ اھل العلم/ وعلی ھذا اھل العلم)۔

تاویل و تفسیر حدیث کے ضمن میں حضرت عائشہ کی ایک حدیث سے متعلق شاہ صاحب کا مختصر تبصرہ ہے۔ عورت کے خواب میں احتلام ہونے کی خبر سے حضرت عائشہ کو استعجاب ہوا اور رسول اکرم ﷺ نے جواب دیتے وقت ایک محاورۂ عرب "تربت یمینك" (تیرا دایاں ہاتھ خاک آلود ہو) استعمال فرمایا۔ شاہ صاحب نے تشریح کی ہے کہ وہ کلمہ تنبیہ ہے جو ان کی ناواقفیت اور سادہ لوحی کے لئے استعمال کیا گیا تھا نہ کہ بددعا کے لئے: "واین کلمہ تنبیہ است بر جہل و سفہ، نہ دعائے بد" (مصفی، ۱/ ۵۳)۔ اسی معنی کی دوسری حدیث میں، جو حضرت ام سلمہؓ کی سند پر ہے: فرمانِ نبوی: "اذا رأت الماء" کی تاویل میں شاہ صاحبؒ نے لکھا ہے کہ یہاں پانی دراصل منی کا کنایہ ہے اور رسول اکرم ﷺ نے اس

کے صریح ذکر کرنے کو مکروہ جانا تو پانی کا کنایہ استعمال کیا (مصفی، ۱/ ۵۳)۔

اس کے بعد غسلِ جنابت کی کیفیت وترکیب سے متعلق احادیثِ موطا ہیں۔ ان میں حضرت عائشہ کی حدیث تیسری ہے جس میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ عورت اپنے سر پر تین چلو پانی ڈالے اور ہاتھ سے سر کو ملے۔ مسوی میں صراحت کی ہے کہ اسی پر اکثر اہل علم کا فتوی ہے اور وضو غسل میں سنت ہے۔ مصفی میں غسلِ جنابت کی حدیث کی تشریح کی ہے اور اس کے طریقوں کے علاوہ سنتوں کا ذکر کیا ہے۔ ابن عمرؓ کا اثر نقل کیا ہے کہ پانی چھڑک لینا (محلِ شبہ پر) کافی ہے اور عورت کے لئے جوڑا کھولنا ضروری نہیں ہے (مصفی / مسوی، ۱/ ۵۴)۔

رات میں جنبی ہونے کی حالت میں سونے اور کھانے پینے سے متعلق کئی احادیثِ موطا ہیں۔ حضرت عمرؓ کی حدیث ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ نے انھیں وضو کرنے اور ذکر دھونے کے بعد سو جانے کا حکم دیا۔ حضرت عائشہ کی حدیث میں ہے کہ عورت کے پاس جانے کے بعد سونے والے کے لئے ضروری ہے کہ وہ نماز والا وضو کرے، حضرت ابن عمرؓ کا عمل تھا کہ وہ چہرے اور دونوں ہاتھوں کو کہنیوں تک دھوتے اور سر کا مسح کرنے کے بعد کھاتے پیتے یا سو رہتے تھے۔ شاہ صاحب نے مسوی میں اثرِ ابن عمر کو اہلِ علم کے نزدیک مفتی بہ قول قرار دیا ہے۔ مصفی میں ایک مزید بحث یہ کہ ہے کہ امام ابوداؤد اور امام محمد بن الحسن کی ایک حدیث میں آتا ہے کہ جنبی ہونے کے باوجود رسولِ اکرم ﷺ نے پانی کو ہاتھ لگائے بغیر استراحت فرمائی لہذا اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو کرنے کا حکم مستحب ہے نہ کہ واجب اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر دلالت کرتا ہے کہ تمام وکامل وضو ممکن نہ ہو تو جو کچھ میسر ہو اسی پر اکتفا کرے (مصفی، ۱/ ۵۴)۔

جنبی ہونے کی حالت میں کپڑے میں جو پسینہ آئے تو اس سے کوئی حرج نہیں اور حضرت ابن عمر اس کپڑے میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے۔ شاہ صاحبؒ نے مسوی میں اسی پر اہلِ علم کا فتوی کہا ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جنبی کو یا بے وضو شخص کو قرآن کریم کو چھونا نہیں چاہئے۔ اہلِ علم کا بقولِ مسوی یہی مسلک ہے۔ شاہ صاحب نے مصفی میں تاویل و تشریح

میں کہا ہے کہ بے وضو شخص کے قرآن چھونے کے حرام ہونے پر سب کا اتفاق ہے لیکن کسی کپڑے یا دوسری شے کے واسطہ سے اسے پکڑنے یا چھونے پر اختلاف ہے۔ کچھ نے تعظیم و اکرامِ قرآن کی خاطر اسے بھی ممنوع کہا ہے اور بعض نے اجازت دی ہے۔ اصل مسئلہ "مس" کے معنی کی تعیین کا ہے اور ان حدیث میں اس پر سکوت پایا جاتا ہے، بہر حال احتمال دونوں کا ہے (مصفی،۱/۵۴-۵۵)۔

غسلِ جنابت میں پانی کی مقدار کے معاملہ پر حدیثِ حضرت عائشہ میں سنتِ نبوی بتائی گئی ہے کہ آپ ﷺ ایک "فرق" کے مطابق برتن سے غسل فرماتے تھے۔ "فرق" وہ برتن ہوتا ہے جو بقولِ شاہ تین "صاع" پانی کی گنجائش رکھے اور ایک صاع میں مدینہ کے حساب سے سولہ رطل (شانزدہ رطل) پانی ہوتا ہے۔ شاہ صاحبؒ تشریح فرماتے ہیں کہ یہ مقدار تعیین یا تحدید کے لئے نہیں ہے کیونکہ بنو آدم کے ابدان متفاوت و مختلف ہوتے ہیں اور گندگی کے ازالے اور ٹھنڈک حاصل کرنے وغیرہ کے لئے کبھی رسول اکرم ﷺ نے تین صاع پانی سے بھی غسل فرمایا ہے اور کبھی اس سے کمتر مقدار میں بھی جیسا کہ متفق علیہ حدیث میں آتا ہے کہ رسول اکرم ﷺ ایک صاع سے پانچ "مد" تک پانی استعمال فرماتے تھے۔ پھر شاہ صاحبؒ نے "صاعِ مدینہ" اور "مدِ مدینہ" دونوں کی مقدار رطل میں بتائی ہے۔ مسوی میں مزید تشریح ملتی ہے کہ رسول اکرم ﷺ سے ایک صاع سے پانچ مد تک پانی استعمال کرنے کی ایک صحیح حدیث نقل ہوئی ہے۔ اہلِ علم کا کہنا ہے کہ پانی کے استعمال میں نرمی (رفق) مستحب ہے اور اسراف مکروہ ہے۔ پھر صاع کے معنی و مقدار کی مختصر تشریح کی ہے (مسوی / مصفی،۱/۵۵)۔ مسوی میں ایک حدیث کے ضمن میں مزید تبصرہ ہے کہ سمندر کا پانی پاک ہے اور اسی پر اہلِ علم کا فتویٰ ہے (مسوی،۱/۵۶)۔

آبِ کثیر (زیادہ پانی) اور آبِ قلیل (کم پانی) میں نجاست گرنے سے اس کے نجس ہونے پر اختلاف پایا جاتا ہے۔ شاہ صاحبؒ نے بالترتیب امام مالک، امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کے مسالک پر کلام کیا ہے اور اول الذکر کو صحیح ترین کہا ہے۔ آخرِ بحث میں فرماتے

ہیں کہ اس باب میں تین حدیث مروی ہیں: ۱- ایک حدیث قلتین جو میدانوں کے حوضوں (حیاضِ فلوات) کے بارے میں وارد ہوئی ہے کہ اگر پانی دو قلہ ہو تو اس پر نجاست کا اثر نہیں ہوتا: "اذا کان الماء قلتین لیس یحمل الخبث"، اس حدیث کا مخالف مفہوم یہ بتاتا ہے کہ اگر پانی دو قلہ سے کم ہو تو خبث (نجاست) اس پر اثر انداز ہو جائے گی (وہ نجس ہو جائے گا)، دوسری حدیث بئر بضاعہ (بضاعہ نامی کنوئیں) کے بارے میں یہ آئی ہے کہ پانی پاک ہے جسے کوئی شے نجس و ناپاک نہیں بناتی ہے "ان الماء طھور لا ینجسہ شیٔ"۔ یہ حدیث اپنے عموم کی بنا پر یہ دلالت کرتی ہے کہ تمام پانی اگر دو قلہ سے زیادہ ہوں تو سب کے سب پاک و طاہر ہوں گے: "و آن بعموم خود دلالت میکند بر طہارتِ جمیع میاہ اگرچہ مورد آن فوق قلتین است"۔ تیسری حدیث یہ ہے کہ کھڑے پانی میں جو بہتا نہ ہو پیشاب نہیں کرنا چاہئے اور کرے تو پھر اس سے غسل نہ کرے: "لا یبال فی الماء الدائم الذی لا یجری ثم لیغتسل بہ"۔ یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ پیشاب سے ٹھہرا ہوا پانی نجس ہو جاتا ہے لہذا اس میں نہانے سے منع فرمایا۔ اس حدیث کا مخالف مفہوم یہ ہے کہ بہتے ہوئے پانی کا حکم مختلف ہو گا۔

-امام مالک اپنے مشہور قول میں اس امر کے قائل ہیں کہ نجاست کے گرنے سے کم پانی بھی نجس نہیں ہوتا جب تک کہ وہ متغیر نہ ہو جائے۔ ان کی دلیل حدیثِ دوم: "ان الماء طھور لا ینجسہ شیٔ" کا عموم ہے۔

-امام شافعی نے حدیث قلتین کو سامنے رکھا ہے۔

-امام بغوی فرماتے ہیں کہ بئر بضاعہ کی حدیث دراصل حدیثِ قلتین کے مخالف نہیں ہے کیونکہ بئر بضاعہ آب کثیر تھا کہ اس میں چیزوں کے گرنے سے تغیر نہیں ہوتا تھا۔

شاہ صاحبؒ نے امام بغوی کی توجیہ پر تنقید کی ہے کہ اس میں "نظر" ہے۔ یعنی مجالِ کلام و بحث و مباحثہ ہے کیونکہ استدلال عمومِ لفظ سے ہے نہ کہ واقعہ خصوص سے۔ اگر وہ یہ فرماتے ہیں کہ یہ عموم قلتین اور اس سے زیادہ مقدار کے لئے خاص ہے تو میں کہوں گا

کہ اس کا مخالف مفہوم اس پر دلالت کرے گا کہ قلتین سے کم پانی کا حکم قلتین کے حکم کے مخالف یا الگ ہوگا۔ خواہ ایک کی کراہت اور دوسرے کی عدم کراہت سے یا ایک کی قید کے سوا دوسرے کی قید کے علاوہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہ نے ماءِ جاری (بہتے ہوئے پانی) کی یہ خاصیت بتائی ہے کہ نجس کی ملاوٹ سے پانی نجس نہیں ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس فہم کی بنا وہ حدیث ہے جس میں یہ ممانعت کی گئی ہے کہ ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرے اور پھر اس سے نہائے۔ اس میں جو ممانعت (نہی) ہے وہ دونوں افعال کی ہے اور ان دونوں مقدمات میں بحث کی بڑی گنجائش ہے۔

بلکہ سچ بات یہ ہے کہ ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب نہ کرنے کی نہی اس بنا (علت) پر ہے کہ اس سے بنو آدم کو تکلیف و ایذا پہونچتی ہے اور فعلِ استنجا کے سبب وہ لعنت کا مستحق بھی بنتا ہے، کیونکہ پانی فوراً متغیر ہو جائے گا یا بعد میں کسی وقت نجس ہو جائے گا کیونکہ اس شخص نے ایک دروازۂ فساد کھولا ہے اور دوسرے اس کی پیروی کریں گے اور نتیجہ میں پانی متغیر ہو جائے گا اور نجس بھی۔ درحقیقت بول کرنے کے بعد غسل کرنے کی مجموعی حرکت کی نہی اس حدیث میں نہیں بلکہ ہر ایک فعل کی ممانعت ہے۔ امام ابوداؤد کی حدیث اس کی دلیل ہے "تم میں سے کوئی شخص ٹھہرے ہوئے پانی میں ہرگز پیشاب نہ کرے اور نہ اس میں جنابت کی بنا پر غسل کرے" "لا یبولن احدکم فی الماء الدائم، ولا یغتسل فیہ من الجنابۃ"۔ دوسری روایت میں آیا ہے کہ اس سے وضو کرنے سے بھی منع کیا ہے اور ٹھہرے ہوئے پانی کی حکمت (حکمتِ نہی تکدیرِ ماء) اصل میں طبائع سلیمہ کو نفرت دلانے کا سبب (معرض) بنانا ہے لہذا تحقیق کے قریب ترین بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ یہاں دو علتیں ہیں اور دونوں تغیر لانے والی نجاست کے لئے موثر ہیں اور نجاست کی ملاوٹ سے جو تغیر پیدا ہوگا وہ اسے نجس بنا دیتا ہے۔ اگر مکروہ کی مخالطت ہوگی تو کراہت شدیدہ ہوگی اور اس کا ارتکاب بلا ضرورت نہیں کرنا چاہیے۔ یہ مسئلہ آبِ قلیل کا ہے برخلاف آبِ کثیر کے (مصفی، ۱/۵۵-۵۷: "واین مفہوم مخالف حدیث قلتین و مفہوم مخالف قولنا

مالک بالعموم حدیث: ان الماء طهور لاینجسه شیء آشتی پیدا کردند")۔

موطا امام مالک میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا ایک اثر ہے کہ عورتوں کے استعمال کے بعد بچ رہنے والے پانی سے غسل کرنے میں کوئی حرج نہیں جب تک وہ حائضہ یا جنبی نہ ہوں: "لا باس بان یغتسل المرأة ما لم تکن حائضا او جنبیا"۔ شاہ صاحبؒ اپنے محاکمہ میں رقم طراز ہیں کہ امام احمد اور امام اسحاق جیسے علماء کی ایک جماعت اس کی قائل ہے کہ عورت کے فاضل پانی سے وضو کرنا بھی مکروہ ہے۔ حفاظِ حدیث نے ان دونوں مذہبوں (فتاویٰ) پر نقد کیا ہے اور اس کی دلیل ترمذی و نسائی کی حدیثِ حسن ہے جس میں حضرت میمونہؓ فرماتی ہیں کہ میں رسولِ اکرم ﷺ کی بنا پر جنبی ہو جاتی اور جفنہ یا پیالہ کلاں (لگن) سے غسل کرتی اور اس میں پانی بچ جاتا۔ اس سے رسولِ اکرم ﷺ بھی غسل فرماتے حالانکہ میں کہتی رہتی کہ میں نے اس سے غسل کیا ہے تو آپ ﷺ فرماتے کہ پانی میں جنابت نہیں آتی (مصفی، ۱/۵۸)۔

کتے کے جھوٹے برتن کو سات بار پانی سے دھونے کی حدیثِ ابی ہریرہؓ کی تائید یا تخصیص کے لئے حضرت شاہؒ نے شیخین اور امام شافعیؒ کی ایک اور حدیث سے استناد کیا ہے جو دوسرے "طرق" سے مروی ہے اور اس حدیث نے موطا کی روایت میں ایک کلمہ کا اضافہ کیا ہے اور وہ ہے کہ اول بار اور آخری بار مٹی سے پاک کرے: "اولهن و آخرهن بالتراب"۔ شاہ صاحبؒ نے پھر مصفی میں فارسی میں اس کی مزید تشریح کی ہے (مصفی، ۱/۵۹-۶۰)۔

تیمم کرنے کی صفت میں حضرت ابن عمرؓ کا اثر ہے کہ انھوں نے ایک ضرب مار کر چہرے کا مسح کیا اور دوسری ضرب مار کر دونوں ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح کیا جبکہ حدیثِ عمارؓ میں رسولِ اکرم ﷺ کے فعل سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک ہی ضرب مار کر چہرے اور ہتھیلیوں کا مسح فرمایا۔ شاہ صاحبؒ کے نزدیک ان دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔ حضرت ابن عمرؓ کا اثر "کمال سنت" بتاتا ہے اور حدیثِ عمار میں مذکور فعلِ نبوی "اقلِ تیمم" کو کیونکہ اس میں لفظ "یکفیك" (تمہارے لئے کافی ہے) اسی پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے اصل وضو

صرف ایک بار اعضاء کا دھونا ہے اور اس کا کمال تین بار دھونا ہے اور کانوں کا مسح کرنا اور کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بھی اسی کے ساتھ ملا دیا گیا ہے۔ اسی طرح اصل تیمم تو ایک ضربہ ہے جس سے ہتھیلی اور چہرہ کا مسح کیا جائے اور کمالِ تیمم دو ضربہ ہے اور کہنیوں تک مسح کرنا ہے اور جن لوگوں نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ ایک ضرب سے ہتھیلیوں سے چہرہ کا اور انگلیوں سے دونوں ہاتھوں کا مسح کیا جائے جن میں مستعمل مٹی نہ لگی ہو محض تحکم ہے اور حدیثِ عمار کے ظاہر کے خلاف ہے (مصفی، ۱/۶۴)۔

حضرت شاہؒ نے تیمم کی دو حدیثوں کے درمیان جس طرح تطبیق پیدا کی ہے وہ ان کے فقہی و حدیثی ذوق کی دین ہے۔ لیکن انھوں نے جس طرح حدیثِ حضرت ابن عمرؓ کو کمالِ تیمم اور حدیثِ حضرت عمار بن یاسرؓ کو "اقلِ تیمم" قرار دیا ہے محلِ نظر ہے۔ جمہور علماء بالخصوص امامانِ ابو حنیفہ و شافعی کے نزدیک حدیثِ عمار کے ظاہر پر عمل کرنے سے تیمم سرے سے ہوگا ہی نہیں کیونکہ ان کے نزدیک دو ضربات سے تیمم کرنا ایک فرض ہے اور دوسرا فرض ہے کہ الگ الگ ضرب سے چہرے اور دونوں ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح کیا جائے۔ ان کے مسلک کے مطابق ایک ضرب سے بھی اگر چہرے اور دونوں ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح کیا جائے تو تیمم نہیں ہوگا۔ دو الگ ضرب مارنے ضروری ہیں۔ یک ضربہ تیمم اصل نہیں ہے بلکہ فرض واصل کے خلاف یا اس سے کم ہے۔

وضو میں ایک بار اعضاء دھونے اور تین بار ان کو دھونے میں شاہ صاحبؒ نے جو قیاس کیا ہے یا نظیر لائے ہیں وہ بھی خاصی حیرت انگیز بلکہ قابلِ فکر ہے۔ ایک بار دھونا فرض وضو ہے جسے انھوں نے اصلِ وضو کہا ہے اور تین بار دھونا سنت و مستحب اور اسی طرح کلی، ناک میں پانی ڈالنا اور کانوں کا مسح کرنا وغیرہ بھی مسنون و مستحب ہے۔ اس نظیر یا قیاس میں فرض اور سنت کا فرق کیا گیا ہے اور اس سے اصل اور کمال کے دو اصول کا فرق واضح ہوتا ہے۔

اسی طرح یک ضربہ تیمم میں ہتھیلیوں سے چہرے کے اور انگلیوں کی بلا استعمال

مٹی سے دونوں ہاتھوں کے مسح کرنے کو ان کا "تحکم محض" قرار دینا بھی محلِ نظر ہے۔ اس قول کے قائلین نے دونوں حدیثوں میں تطبیق کی وہی کوشش کی ہے جو حضرت شاہ کو بہت مرغوب ہے اور اس میں خاصی فقاہت ملتی ہے کہ ایک ضربہ تیمم سے دونوں فرائضِ تیمم ادا ہو جاتے ہیں۔ شاہ صاحبؒ نے اسے "ظاہر حدیثِ عمار" کے خلاف قرار دینے میں بھی جلدی کی ہے۔ وہ تو حدیثِ مذکور کی ایک بہترین تاویل و توجیہ ہے۔ دوسرے حدیثِ عمارؓ میں جو "کفین" کا ذکر ہے اس سے دراصل دونوں ہاتھ مراد ہیں۔ یہ تاویل بھی کی گئی ہے یا کی جا سکتی ہے۔ پھر دونوں حدیثوں میں تعارض کی صورت میں تطبیق کی یہ صورت بھی شاہ صاحب کو بہت عزیز ہے کہ زیادہ واضح اور اوسع کو بنیاد بناتے ہیں۔ اس لحاظ سے حدیثِ عمارؓ میں مذکور اقلِ تیمم دراصل حدیثِ ابن عمرؓ میں وارد حکم میں شامل ہے۔

حضرت عائشہؓ کی حدیثِ حائضہ میں یہ معنی واضح ہیں کہ زردی یا کدورت پائے جانے کی صورت میں طہارت نہیں ہوگی۔ اس کے تفحص و تجسس کے کوئی معنی نہیں، علت یعنی زردی اور کدورت کا ختم ہونا ضروری ہے۔ شاہ صاحبؒ نے اس حدیث کی تاویل و تشریح میں امام دارمی کی ایک ہم معنی روایت نقل کی ہے: "اخرج الدارمی عن عمرة قالت: کانت عائشة تنهى النساء لیلاً فی المحیض، وتقول انه قد یکون الصفرة والکدرة"۔ اس صورت میں اس پر نمازِ عشاء کی قضا واجب ہوگی یہی قولِ سعید بن جبیرؒ ہے اور بالفعل یہی مذہبِ امام ابو حنیفہ ہے کہ اگر آخر وقت میں اس کو طہارت حاصل ہو گئی تو نمازِ عشاء کی قضا واجب ہوگی اور امام شافعی کے نزدیک نمازِ مغرب و عشاء دونوں کی قضا واجب ہوگی۔

حاملہ کو دورانِ حمل حیض آتا ہے یا نہیں، اس مسئلہ پر ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے اس کو استحاضہ قرار دیا ہے۔ استحاضہ سے متعلق حدیثِ حضرت فاطمہؓ بنت ابی حبیش میں وارد لفظ "عرق" کی تشریح امام خطابی کے حوالے سے کی ہے اور خود شاہ صاحبؒ نے حیض اور استحاضہ کی تعریف الگ الگ کی ہے اور دونوں کا فرق بتایا ہے (مصفی، ۱/۶۷-۶۸)۔

مستحاضہؓ سے متعلق ایک حدیثِ حضرت زینبؓ بنت ابی سلمہؓ میں یہ مسئلہ آیا ہے کہ استحاضہ کے زمانے میں حضرت زینب بنت جحشؓ غسل کرتی تھیں اور پھر نماز پڑھا کرتی تھیں۔ اس میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ حضرت زینب بنت جحشؓ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی زوجہ تھیں۔ شاہ صاحبؒ نے قاضی عیاض کی مشارق الانوار کے حوالے سے یہ نقل کیا ہے کہ حضرت زینبؓ کا اس حدیث میں ذکر کرنا وہم ہے۔ حضرت زینب بنت جحشؓ ہرگز حضرت عبدالرحمٰنؓ کے نکاح میں نہ تھیں۔ دراصل ان کے نکاح میں حضرت زینبؓ کی بہن ام حبیبہ بنت جحشؓ تھیں اور دوسری احادیث میں ان کا نام حمنہؓ بنت جحش بتایا گیا ہے اور وہ مستحاضہ تھیں اور اسی طرح ام حبیبہؓ بھی استحاضہ میں مبتلا تھیں (مصفی / مسوی، ۱/ ۶۸)۔

کتاب الصلوٰۃ

کتاب الصلوٰۃ کا اگرچہ عنوان نہیں ہے تاہم یہاں سے اسی کا آغاز ہوتا ہے اور اولین حدیثِ موطا حضرت عثمانؓ کی حدیث بروایت حمرانؓ مولیٰ عثمانؓ ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ اچھی طرح وضو کر کے نماز پڑھنے سے گناہوں کی بخشش ہوتی ہے اور شاہ صاحبؒ کے بقول حضرت عثمانؓ نے جو آیتِ کریمہ: ﴿اقم الصلوٰۃ طرفی النهار و زلفا من الليل، ان الحسنٰت يذهبن السيئات ذلك ذكرى للذاكرين — ہود: ۱۱۴﴾ پڑھی وہ اس حدیث پر دلالت کرتی ہے تاکہ کوئی اس کا انکار نہ کر سکے۔ یہ قرآن و حدیث کی تطبیق و موافقت کا ایک طریقہ ہے۔ مسوی میں حاشیہ لگایا ہے کہ آیتِ کریمہ: ﴿ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم — النساء: ۳۱﴾ کی دلیل سے صرف صغیرہ گناہ معاف ہوتے ہیں۔ مسائل کے تحت شاہ موصوف نے نماز کی فرضیت، اس کی شرائط، عہد صدیقی میں تحریکِ ارتداد، مرتد کے متعلق امور اور بچوں کو نماز کی ہدایت و تنبیہ کرنے سے متعلق مختلف مسائل بیان کئے ہیں اور ان سب کے استناد کے لئے مختلف حدیثوں سے

کام لیا ہے اور بعض احادیث کا صریح ذکر کیا ہے۔ جیسے حدیث: "الاسلام یجب ما قبله" مرتد کی دورانِ ارتداد کرتوتوں کی بعد قبولِ اسلام معافی کی تائید میں نقل کی ہے اور بچوں کے سات سال کی عمر کو پہونچنے پر تاکیدِ نماز کرنے کی اور دس سال کی عمر میں ترکِ نماز پر زدوکوب کرنے کی ہدایت کے لئے ابو داؤد اور ترمذی کی حدیث نقل کی ہے: "مروا الصبی بالصلوة اذا بلغ سبع سنین، واضربوه علیها اذا بلغ عشر سنین" (۶۹/۱)۔

اس سے قبل نمازوں کے اوقات کی تعیینِ جبریلی کے تحت حضرت ابو مسعود بدریؓ کی حدیث نقل کی ہے جس سے موطا امام مالک کے نسخہ مصمودی دیگر متداول نسخوں کا آغاز ہوتا ہے۔ اس میں جبریل علیہ السلام کے پانچوں نمازیں پڑھانے کا ذکر ضرور ہے مگر ان کے اوقات کی صریح تعیین نہیں ہے۔ مسوی میں حاشیہ و تعلیق میں شاہ صاحب نے لکھا ہے کہ یہ حدیث مختصر ہے جس کا طویل متن حضرات ابن عباس و جابر رضی اللہ عنہما وغیرہ صحابہ کرام نے پیش کیا ہے۔ اس حدیثِ مختصر میں مشہور صحابی حضرت مغیرہ بن شعبہ ثقفیؓ اور تابعی جلیل حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے نمازِ عصر میں تاخیر کرنے کا حوالہ ملتا ہے۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیثِ صحابہ سے تاخیرِ نماز کا جو رخ اپنایا گیا ہے، وہ دوسری حدیثوں سے صحیح نہیں ثابت ہوتا۔ اس کی وضاحت شاہ موصوف نے نہیں کی ہے (۷۰/۱)

پانچوں نمازوں کے اوائلِ اوقات کے باب میں آیتِ کریمہ: ﴿اقم الصلوة لدلوك الشمس الخ- الاسراء:۷۸﴾ نقل کی گئی ہے۔ شاہ صاحبؒ نے ﴿الی غسق اللیل﴾ کے معنی یہ بیان کئے ہیں کہ آدھے دن سے یعنی سورج ڈھلنے کے وقت سے لے کر عشاء تک کوئی وقت خالی نہیں ہے اور وہ سب کے سب نماز کے اوقات ہیں۔ ﴿قرآن الفجر﴾ کا مفہوم یہ ہے کہ نمازِ فجر میں طویل سورت پڑھی جائے (مصفی و مسوی: ۷۰/۱)۔

امام مالکؒ نے حضرت عمر فاروقؓ کا عمالِ ریاست کے نام ایک فرمان نقل کیا ہے جس میں نمازوں کے اوقات کی تعیین علم نجوم و فلکیات کے مقررہ اصولوں پر کی گئی ہے۔ جس میں ظہر کی نماز کا وقت یہ بتایا گیا ہے کہ جب سایہ ایک مثل ہو جائے لیکن اصل بحث

حدیثِ ابی ہریرہؓ کے تحت آتی ہے جو کچھ بعد میں ہے۔ اس کی تشریح شاہ صاحبؒ نے مسوی میں یہ کی ہے کہ "مثلك یا مثلیك" کا مفہوم یہ ہے کہ سایۂ اصلی کا ایک مثل یا دو مثل ہو جائے۔ یہ مجموعہ سایۂ اصلی کے علاوہ ہے اور یہ وقت اس وقت حاصل ہوگا جب گرمی میں نماز ٹھنڈی کر کے (ابراد میں) پڑھی جائے اور سردی میں جلدی پڑھی جائے (التهجير) (مسوی، ۱/ ۱۷)۔ اس کے بالمقابل مصفی میں اس بحث میں بعض نکات زیادہ ہیں۔ فئے زوال اور سایہ دیگر کے مجموعہ کے بارے میں شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اہلِ مدینہ کے حساب سے سردی میں فئے زوال چار و پانچ قدم ہوگا۔ اس کے بعد تاخیر ہوگی اور نماز کی تیاری کی جائے گی تو آدمی کے قامت کے برابر سایہ ہوگا اور یہی وقتِ مستحب ہے۔ نماز عصر میں فئے زوال اور سایۂ آدمی دو مثل کے قریب ہوگا (مصفی، ۱/ ۷۲)۔

حضرت عثمانؓ کے ایک اثر میں مذکور ہے کہ انھوں نے جمعہ کی نماز مدینہ میں پڑھی اور عصر کی نماز ملل نامی مقام پر۔ مسئلہ مالک کے تحت اس کی یہ وضاحت ملتی ہے کہ ان دونوں شہروں کے درمیان بائیس میل کا فاصلہ ہے۔ امام مالک نے فرمایا کہ اس حدیث میں جلد نمازِ جمعہ پڑھنے اور تیز رفتاری سے سفر کرنے کا ذکر ہے۔ مسوی و مصفی میں اس مسئلہ کے علاوہ "اشتباك النجوم" کی تشریح بھی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تمام ستارے نکل آئیں۔ تہجیر کا مطلب ہے ہاجرہ کے وقت چلنا اور ہاجرہ نصف النہار کو کہتے ہیں اور حدیث کی مراد یہ ہے کہ نماز زوالِ شمس کے ساتھ پڑھی گئی۔ اس باب میں دو مطلب ہیں: اول یہ کہ اس میں اوائلِ اوقات کا ذکر ہے اور دوسرا مذاہبِ فقہ کا بیان ہے جس پر مفصل بحث فقہی مباحث میں آتی ہے (مصفی/ مسوی، ۱/ ۷۲-۷۳)۔

حضرت عثمان بن عفانؓ کے اثر کی تائید میں اور اپنے پسندیدہ مسلک کے استناد کے لئے شاہ صاحب نے متعدد احادیث و آثارِ صحابہ نقل کئے ہیں جن کو ان کے اوائلِ اوقات کے ساتھ نمازوں کے ترتیب کے ساتھ درجِ ذیل کیا جاتا ہے:

۱- نمازِ فجر - غلس میں جب تارے چھٹکے ہوں:

(i) حضرت عمرؓ کا قول: "والصبح والنجوم بادية مشتبكة"۔

(ii) حضرت ابوہریرہؓ کا قول: "وصلِ الصبح بغبش"۔

(iii) حضرت عائشہؓ: "فلينصرف النساء متلعفات بمروطهن ما يعرفن من الغلس"۔

تشریح و تاویلِ شاہ: ان تمام احادیث و آثار کا وقتِ فجر کی حدود میں سے ایک ہی پر ہوگا۔

۲- نمازِ ظہر:

(iv) حضرت عمرؓ کی ایک اور روایت: "صلوا الظهر اذا كان الفئي ذراعا"۔

(v) حضرت عمرؓ کی تیسری روایت: "صل الظهر اذا زاغت الشمس"۔

تشریح و تاویلِ شاہ: یہ دونوں ایک حد ہی پر منطبق ہوتی ہیں کیونکہ زوالِ سورج آسمان کے وسط سے ایک ذراع (ہاتھ) سے کم میں ظاہر نہیں ہوتا۔

(vi) حضرت ابوہریرہؓ کا ایک اور قول: "صل الظهر اذا كان ظلك مثلك"۔

تشریح و تاویلِ شاہ: یہ بھی پہلے کے قریب/مانند ہے کیونکہ سایۂ زوال اور سایۂ آدمی چونکہ آدمی کے دو مثل کو پہونچتا ہے، گرمی میں اہلِ مدینہ کی نسبت سے ابراد کی حد میں ہوگا اور سردی میں اول وقت کا نصف ہوگا۔

۳- نمازِ عصر:

(i) حضرت عمرؓ کا قول: "و صل الظهر والشمس بيضاء نقية قدر ما يسير الراكب فرسخين او ثلاثة قبل غروب الشمس"۔

(ii) حضرت عائشہؓ کا قول: "كان يصلي العصر والشمس في حجرتها قبل ان تظهر"۔

(iii) حضرت انسؓ کا قول: "كنا نصلي العصر ثم يذهب الذاهب الى قباء فيأتيهم والشمس مرتفعة"۔

(iv) حضرت ابوہریرہؓ کا قول: "والعصر اذا كان ظلك مثليك"۔

تشریح و تاویلِ شاہ: یہ تمام اقوال و آثار ایک دوسرے کے قریب ہیں اور ایسے وقت پر نماز ادا کرنے پر منطبق ہوتے ہیں کہ آدمی کا سایہ فی زوال کے ایک مثل سے اتنا زیادہ ہو جائے کہ مثلِ ثانی کے قریب پہونچ جائے بلکہ اگر مثل ثانی سے تھوڑا زیادہ ہو جائے تو بھی کوئی مضائقہ نہیں۔

۴- نمازِ مغرب:

(i) حضرت عمرؓ کا قول: "والمغرب اذا غربت الشمس"۔

(ii) حضرت ابوہریرہؓ کا قول بھی اسی کے موافق ہے جیساکہ حضرت عمرؓ نے وقتِ عشاء کے بارے میں فرمایا ہے۔

۵- نمازِ عشاء:

(i) حضرت عمرؓ کا قول: "والعشاء اذا غاب الشفق الى ثلث الليل"۔

(ii) حضرت کا عمرؓ کا دوسرا قول: "وآخر العشاء ما لم تنم"۔

تشریح و تاویلِ شاہ: یہ بھی اول قول کے موافق ہے کیونکہ سونے کا وقت ایک تہائی رات گذرنے کے بعد ہی آتا ہے۔

(iii) ایک اور روایتِ عمرؓ: "والعشاء اذا غاب الشفق"۔

(iv) حضرت ابوہریرہؓ کا قول: "ما بينك وبين ثلث الليل"

تشریح و تاویلِ شاہ: لہذا عشاء کا مستحب وقت شفقِ سرخ کے غروب ہونے کے اول وقت سے ایک تہائی رات تک ہے (مصفی، ۱/ ۷۳)۔

امام مالک نے دو مرفوع احادیثِ عطاء بن یسارؒ و ابوہریرہؓ کے تحت گرمی میں ابرادِ ظہر کا مسلک اپنایا ہے اور امام شافعی اور امام بغوی کے مسالک و اقوال ذکر کرنے کے بعد حضرت شاہؒ نے اپنا مسلک بیان کیا ہے کہ سخت گرمی میں ظہر کی نماز کو آخر وقت میں پڑھنا

مستحب ہے اور اس کی تعیین یوں کی ہے کہ سایۂ اصلی کے سوا سایہ جب ایک مثل کے قریب ہو جائے تو نماز پڑھی جائے اس طور سے کہ نماز کی ادائیگی کے بعد سایہ ایک مثل ہو چکا ہو۔ اپنے موقف کے لئے انھوں نے کئی مرفوع احادیث اور اقوالِ سلف نقل کئے ہیں:

پہلی حدیث "شکونا الی رسول اللهﷺ حرالرمضاء فلم یشکنا" کے بارے میں کہا ہے کہ وہ ابراد پر محمول ہے کہ وقت آگے نکل جائے۔ اس کے بعد اپنا مفہومِ ابراد نقل کیا ہے۔ اس کے بعد حدیثِ ابن مسعودؓ ابو داؤد و نسائی کے حوالے سے نقل کی ہے: "کان قدر صلوٰة رسول اللهﷺ فی الصیف ثلثة اقدام الیٰ خمسة اقدام، وفی الشتاء خمسة اقدام الیٰ سبعة اقدام" اور امام ابو بکر ابن العربی کا قبس سے قول نقل کیا ہے کہ اس تحدید (حد بندی) سے مراد سایۂ زوال کی طرح سے بعد ہے: "بعد از طرحِ سایۂ زوال است"۔ اس صورت میں اس حدیث کا مضمون ہمارے بیان کے موافق ہو گا (مصفیٰ، ا/ ۴۷)۔

موطا کی ایک حدیثِ مرفوع از روایت ابن عمرؓ ہے جس کے مطابق رسولِ اکرم ﷺ نے فرمایا کہ جس شخص کی نمازِ عصر فوت ہو گئی اس نے گویا اپنے اہل و مال کو ضائع کر دیا: "الذی تفوته صلوة العصر کانما وتراهله وماله"۔ حضرت شاہ نے اس کی تاویل و تشریح میں دوسری احادیث پیش کی ہیں جیسے ایک حدیث میں آیا ہے کہ ان کا عمل حبط ہو گیا: "حبط عمله"۔ فوتِ نماز سے مراد وہ سابق مفہوم مراد ہے جو حدیث: "حتی اصفرت الشمس" میں مذکور ہے یعنی وقتِ اختیار فوت ہو جائے۔ یہ "تفسیر" امام اوزاعی کی اس حدیث میں زیادہ واضح ہے جو انھوں نے روایت کی ہے: "وفواتها ان تدخل الشمس صفرة"۔ امام ابوداؤد نے اس کی تخریج کی ہے۔ بعض دوسرے علماء نے اس حدیث کی تاویل یہ کی ہے کہ جس طرح کسی شخص کے مال و عیال کے لٹنے پر غم و غصہ لاحق ہوتا ہے اسی طرح اس شخص کو ثواب ملتا ہے جس نے نمازِ عصر وقت پر ادا کی۔ بقولِ حضرت شاہ یہ انتہائی دور از کار تاویل ہے: "بغایت بعید است"۔ تحقیقی بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ

اعمال کے حبط ہونے کی ایک قسم (فرع) ہے اور بہت سی صحیح احادیث اور روایات کثیرہ اس پر دلالت کرتی ہیں لہذا تاویل کی کوئی ضرورت نہیں ہے (مصفی، ۱/۷۶-۷۷)۔

موطا میں حضرت یحییٰ بن سعید کے اثر کا مفہوم ہے کہ اگر وقت کے اندر ایک رکعت پڑھ لی اور بقیہ رکعت / رکعات وقت کے فوت ہونے کے بعد پڑھیں تو اس شخص کی نماز اس شخص سے بہر حال بہتر ہے جس نے پوری نماز وقت گذرنے کے بعد پڑھی۔ شاہ صاحبؒ نے اختلاف ائمہ کے علاوہ اپنی رائے اسی کے مطابق بیان کی ہے۔ فقہی اختلاف کا ذکر فقہی مباحث میں آتا ہے (مصفی، ۱/۷۷)۔

دو نمازوں کے بلا خوف اور بنا سفر جمع کرنے کی حدیث مرفوع ابن عباسؓ کی تاویل پر علماء کا اختلاف ہے۔ امام مالک نے حدیث بیان کرنے کے معا بعد "مسئلہ" بتادیا ہے کہ ان کے خیال میں رسول اکرم ﷺ نے بارش کی حالت میں "جمع بین الصلوتین" کیا تھا۔ لیکن امام مسلم کی روایت کردہ حدیث میں "بلامطر" کا اضافہ ان کی توجیہ و تاویل کو رد کرتا ہے۔ شاہ صاحبؒ کا خیال ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا بیان کردہ فعل نبوی غزوۂ تبوک کے زمانے سے متعلق ہے یعنی سفر سے متعلق ہے پھر امام مالک وغیرہ کی حدیث مرفوع میں وارد الفاظ: "غیر خوف ولا سفر" کا مفہوم یہ بتایا ہے کہ کسی قسم کی جلدی سفر میں نہ تھی اور نہ ہی دشمن سامنے تھا: "فی السفر من غیر ان یعجله شئی ولا یظله عدو" جیسا کہ ابن ماجہ میں مذکور ہے۔ سفر سے مراد حالت سیر (چلنا) ہے اور غیر سفر سے "حالت نزول و اطمینان"۔ امام بغویؒ نے امام مسلم کے علاوہ دوسرے طرق سے یہ روایت بیان کی ہے کہ امت کے کسی شخص کو حرج نہ ہو لہذا بلا عذر بھی جمع کرلے۔

بعض راویوں نے اس حدیث میں لفظ بالمدینة (مدینہ میں) کا اضافہ کردیا ہے اور بعض دوسروں نے لفظ "ثمانیا جمیعا و سبعاً جمیعاً" (یعنی آٹھ رکعتیں ایک ساتھ اور سات رکعات ایک ساتھ) کا اضافہ بھی کیا ہے اور یہ تمام "تصرفات" اس وہم پر محمول ہیں جو سفر کی نفی (ممانعت) کے سبب پیدا ہوا ہے لہذا انھوں نے روایت بالمعنی کردی اور اس

میں اپنے وہم کو داخل کر دیا۔ اسی "علت" کے سبب جمہور علماء نے اس حدیث پر عمل کرنے میں احتیاط برتی ہے۔ باوجودیکہ اس حدیث کے تمام رواۃ ثقہ ہیں۔ پھر فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول کہ امت محمدی کے کسی شخص کو حرج نہ ہو عذر کی نفی پر ہرگز دلالت نہیں کرتا۔ شاہ صاحبؒ نے دوسری جزئیات مسئلہ سے بحث کر کے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ تمام حالات سفر کے دوران خواہ وہ نزول و قیام کا زمانہ ہو یا سیر و سفر کا "جمع بین الصلوتین" کی رخصت دے کر تمام اصناف حرج کو ختم کر دیا ہے۔ شاہ صاحبؒ نے دلائل کی بعض دوسری جزئیات سے بھی بحث کی ہے (مصفی، ۱/۷۸)۔

جو نماز پڑھے بغیر سو جائے تو جب یاد آجائے اسے پڑھ لے: "من نام عن صلوۃ فلیصلها اذا ذکرها" کے باب کے تحت حضرت سعید بن مسیبؓ کی سند و روایت سے حدیث نقل کی ہے کہ رسول اکرم ﷺ اور آپ کے صحابہ خیبر سے واپسی پر سو گئے اور نماز فجر قضا ہو گئی۔ بہر حال جب جاگے تو باجماعت و اقامت نماز ادا کی اور یہ اصول بیان فرمایا۔ شاہ صاحبؒ نے مصفی میں مفصل بحث کی ہے کہ یہ حدیث موطا مرسل ہے مگر امام مسلم و ابوداؤد اور ابن ماجہ نے اس کو موصول بیان کیا ہے۔ مزید کہ ابن وہب کی سند ہے: "عن یونس عن ابن شهاب بن سعید بن المسیب عن ابی هریرۃ"۔ شاہ صاحبؒ ترجمہ حدیث کے بعد فرماتے ہیں کہ فقہاء کا یہ مذہب ہے اور جان بوجھ کر نماز فوت کرنے کا حکم بھی سونے والے یا بھولنے والے کے حکم پر قیاس کیا گیا ہے۔ بحث / نکتہ کا آخری حصہ مسوی میں بھی ہے (مسوی / مصفی، ۱/۷۹)۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے اس حدیث کے سلسلہ میں بعض علماء کے اشکال سے بھی بحث کی ہے۔ وہ یہ ہے کہ ایک صحیح حدیث میں آیا ہے کہ میری آنکھیں سوتی ہیں مگر میرا دل نہیں سوتا "وان عینی تنامان ولا ینام قلبی"۔ بعض علماء نے اس اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ آنحضرت ﷺ کی دو حالتیں تھیں: کبھی خواب کی حالت میں قلب موافقت کرتا تھا اور کبھی نہ کرتا تھا۔ حالت اول نادر تھی اور حالت دوم "اکثری" اور یہ واقعہ حالت اول سے

موافق ہے۔ شاہ صاحبؒ نے اس پر نقد کیا ہے اور اس تاویل کو "محلِ نظر" کہا ہے کیونکہ حالتِ اولی احادیث و آثار سے ہرگز ثابت نہیں ہوتی اور محض احتمال کی بنا پر ایسی کسی چیز کی اسناد کرنا جو "عموماتِ نصوص" کے خلاف ہو رسولِ اکرم ﷺ کے مرتبتِ خاتمیت پر شک و شبہ اور وہم وارد کرنے کے سبب انتہائی ناپسندیدہ (بغایتِ شنیع) ہے۔

بعض دوسرے علماء نے یہ جواب دیا ہے کہ قلب صرف ان وجدانیات و حسیات کا ادراک کرتا ہے جو نفسِ آدمی سے متعلق ہیں جیسے حدث، الم اور فہم خطاب وغیرہ۔ لہٰذا طلوعِ فجر جو چشم و آنکھ سے متعلق اور پتلی کے الٹنے پر موقوف ہے اس بحث سے خارج ہے۔ آنکھ کا سونا حدیث میں خود واضح ہے۔ اگر تم یہ کہو کہ آنکھ سے دیکھی جانے والی چیزوں (مرئیات) کا قلب بسا اوقات آنکھ کھولنے پر ہی ادراک کرتا ہے تاہم زمانِ دراز کے تجربے سے بلا آنکھ کھولے کر سکتا ہے تو میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ بسا اوقات بیدار شخص کو بعض اہم امور میں سہو ہو جاتا ہے۔ چنانچہ یہ روا و جائز ہے کہ تشریع کی مصلحت کی مراعات کے سبب سہو کی قضا کا حکم رسولِ اکرم ﷺ کی خاطرِ مبارک پر القا کیا گیا ہو یا قلبِ مبارک آیات اللہ کے تفکر میں مستغرق ہو رہا ہو۔ بعض علماء نے جواب دیا ہے کہ مصلحتِ تشریعی کے سبب یہ وقت مستثنیٰ تھا دوسرے تمام اوقات سے: "این وقت مستثنیٰ بود از سائر اوقات لمصلحتِ تشریعیہ"۔ شاہ صاحبؒ نے اسی کو سب سے عمدہ توجیہ (اوجہ) کہا ہے (مصفیٰ ۱/۷۹-۸۰)۔

نمازِ وسطیٰ پر صحابہ کا اختلاف ہے۔ شاہ صاحبؒ نے مسوّیٰ میں صرف اتنا لکھا ہے کہ انھوں نے اس پر اختلاف کر کے کبھی ظہر کو بتایا، کسی نے عصر کو قرار دیا اور زیادہ صحیح بات یہی ہے کہ وہ نمازِ عصر ہے: "فالاظهر انها العصر"۔ مصفیٰ میں یہ بحث مفصل ہے: موطا کی حدیثِ حفصہؓ میں نمازِ عصر کو صراحت کے ساتھ "الصلوۃ الوسطیٰ" قرار دیا گیا ہے۔ حضرت زید بن ثابتؓ کے قول کے مطابق وہ نمازِ ظہر تھی۔ حضرات علی بن ابی طالب و عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اس سے نمازِ صبح مراد لیتے تھے۔

حضرت شاہؒ نے اس اختلافِ صحابہ پر کلام ہی نہیں کیا ان کے دلائل بھی دیے

ہیں، جو تاویل احادیث کا باب ہے۔ آیتِ کریمہ میں ﴿قوموا للہ قنتین-البقرہ:۲۳۸﴾ کا بتانا ہے کہ قنوت طویل قیام یا طول قراءت کو کہتے ہیں اور نمازِ فجر اس کے سبب مخصوص ہو گی جیسا کہ دوسری آیتِ کریمہ ﴿وقرآن الفجر، ان قرآن الفجر کان مشھودا-الاسراء:۷۸﴾ میں وضاحت کی گئی ہے اور اس سبب سے بھی کہ یہ وقت رات و دن کے درمیان میں متوسط ہے۔ دوسری جماعت کا کہنا ہے کہ اس سے نمازِ ظہر مراد ہے کہ وہ دن کے درمیان میں ادا کی جاتی ہے۔ ایک اور جماعت نے نمازِ عصر کو "صلاۃ وسطیٰ" قرار دیا ہے اور حدیثِ مرفوع سے اسے "مسند" بنایا ہے جبکہ حدیثِ حضرت عائشہؓ اس کے معارض ہے کیونکہ عطف مغایرت پر دلالت کرتا ہے اور حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ نے جو املا کروایا تھا وہ حروفِ قرآن میں سے ایک حرف ہے اور تمام احرف کی قراءت میں رخصت حاصل ہے۔ حضرت قبیصہ بن ذؤیب کا کہنا ہے کہ وہ نمازِ مغرب ہے کہ وہ مقدار کے لحاظ سے وسط میں پڑتی ہے۔ سلف میں سے کسی نے بھی البتہ نمازِ عشاء کو صلوٰۃ وسطیٰ نہیں قرار دیا اگرچہ بعض متاخرین اس کے قائل ہیں کیونکہ وہ دو نمازوں کے وسط میں آتی ہے۔(مصفی،۱/۸۱)۔ بہر حال شاہ صاحب نے نمازِ عصر کے صلوٰۃ وسطیٰ ہونے کے قول کو ترجیح دی ہے۔

اذان کی مشروعیت پر حضرت عبداللہ بن زید حارثیؓ کے خواب و حدیث پر بحث میں حضرت شاہؒ نے تاویل کے ایک اور پہلو سے بحث کی ہے اور وہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے اجماع کے سبب اذان اور اقامت شعائرِ اسلام میں سے ہیں۔ لہٰذا اگر کسی شہر کے لوگ اذان و اقامت کے ترک پر اصرار کریں تو ان سے سلطانِ وقت کو جنگ کرنی لازمی ہے۔ ایک صحیح حدیث میں آیا ہے کہ جب رسولِ اکرم ﷺ کسی قوم کے خلاف فوج کشی کرتے تو صبح تک حملہ نہ کرتے، اگر اذان سن لیتے تو ہاتھ روک لیتے اور اذان نہ سنتے تو حملہ کر دیتے۔ اگر کوئی شخص اذان و اقامت کے بغیر نماز ادا کرے تو جمہور علماء کے نزدیک اس پر اعادہ واجب نہیں البتہ حضرت عطاء بن یسار اور مجاہد بن جبر کا مذہب یہ ہے کہ وہ اگر اقامت فراموش کر دے

تو اعادہ لازم ہو جاتا ہے (حضرت مجاہد کے والد کا نام جبیر لکھا گیا ہے جو کتابت کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔ ان کا نام جبر تھا: تذکرۃ الحفاظ، ا/۹۲-۹۳: ترجمہ-۸۳: م ۱۰۳ھ/، مصفی، ا/۸۱-۸۲)۔

اذانِ صبح میں موذنِ عمرؓ نے ان کو بیدار کرنے کی خاطر "الصلوٰۃ خیر من النوم" کہا تو امیر المومنین نے اس کو اذان میں بڑھانے کا حکم دیا۔ یہ اثر موطا میں ہے۔ شاہ صاحبؒ نے تاویل و تشریح میں فرمایا ہے کہ اس کلمہ کا اضافہ اور دوبار کہنا مستحب ہے اور امام مالک نے اس کے آغاز و ابتدا کا ذکر حضرت عمرؓ کے زمانے سے کیا ہے جبکہ حدیثِ ابی محذورہؓ میں آیا ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ نے ان کو اس کلمہ کے اضافہ کرنے کا حکم دیا تھا۔ احتمال یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے موذن نے اسے ترک کر دیا تھا اور حضرت عمرؓ نے اُسے اذان میں داخل کرنے کا حکم دیا تاکہ اذان سنت کے مطابق ادا ہو۔ مسوّیٰ میں یہ اضافہ ہے کہ اسی پر اکثر اہلِ علم کا عمل ہے (مصفی، ا/ ۸۳)۔ ایک امکان یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے موذن نے ان کو جگانے کے وقت یہ کلمہ ادا کیا تو انھوں نے اسے نماز کا حصہ ہی رکھنے پر اصرار کیا، یعنی جگانے کے لئے استعمال سے روکا۔

کلماتِ اذان کے موذن کے ساتھ سامع کے دہرانے اور حی علی الصلوٰۃ و حی علی الفلاح پر لاحول ولا قوۃ الا باللہ کہنے اور قد قامت الصلوٰۃ پر اقامہا اللہ و ادامہا کہنے کی سنت کو دوسری احادیث سے شاہ صاحب نے مستند بنایا ہے۔ اسی طرح اذان کے بعد دعا کرنے کے استحباب کی حدیثِ حضرت سہل بن سعد ساعدیؓ کی تائید میں بعض احادیث سے دعا: "اللھم رب ھذہ الدعوۃ التامۃ الخ" کہنے کے استحباب کا اضافہ کیا ہے (مصفی، ا/۸۶)۔

موطا کی حدیثِ حضرت عبداللہ بن زید مازنیؓ میں ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ نے اپنے گھر اور اپنے منبر کے درمیانی مقام کو جنت کی کیاری قرار دیا: "ما بین بیتی و منبری روضۃ من ریاض الجنۃ"۔ شاہ صاحبؒ نے اس کی تاویل فرمائی ہے کہ اس مقام پر نماز یا ذکر جنت کی کیاریوں میں سے کسی کیاری تک لے جائے گا اور جو منبر کے پاس عبادت کرے

گا اس کو حوضِ کوثر سے سیراب کیا جائے گا۔ دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ رسول اکرم ﷺ کے منبر اور گھر کے درمیان میں واقع مقام جنت کی کیاریوں میں کسی ایک کیاری کے مقابل ہے۔ مصفّٰی میں دوسری توجیہ کا ذکر نہیں ہے۔ البتہ یہ اضافہ ہے کہ اس سیاق کے ساتھ دوسری احادیث بھی آتی ہیں جیسے: "الجنة تحت ظلال السيوف" (جنت تلواروں کے سایے تلے ہے)، "عائد المريض على مخارف الجنة" (مریض کی عیادت کرنے والا جنت کے مرغزاروں میں ہوتا ہے)۔ شاہ صاحبؒ نے حدیث "روضة من رياض الجنة" کی ایک نظیر قرآن مجید کی آیتِ کریمہ ﴿انما ياكلون في بطونهم نارا - النساء:۱۰﴾ کو قرار دیا ہے یعنی جو لوگ اموالِ ناحق کھاتے ہیں وہ اپنے پیٹوں کو آگ سے بھرتے ہیں یعنی جہنم جانے کا انتظام کرتے ہیں (مسوّیٰ / مصفّٰی، ۱/ ۸۸)۔

موطا میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں فرمانِ نبوی ہے کہ صرف تین مساجد - مسجدِ حرام، مسجدِ نبوی اور مسجدِ ایلیا (اقصیٰ - بیت المقدس) - کے سوا کسی اور جگہ کے لئے خاص طور سے ثواب کی نیت سے سفر نہیں کیا جائے گا۔ شاہ صاحب نے پہلے صرف مصفّٰی میں امام بغوی کی تاویلِ حدیث نقل کی ہے کہ ان تینوں مساجد کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ وہ انبیاء علیہم السلام کی مساجد ہیں اور ہمیں ان کی اقتدا کرنے کا حکم فرمایا گیا ہے۔ اگر کسی شخص نے ان تینوں مساجد سے کسی ایک میں نماز ادا کرنے کی نذر مان لی تو اس پر واجب ہو جائے گا کہ وہاں جا کر نماز ادا کرے اور کسی دوسری مسجد میں نماز ادا کرنے سے اس کی نذر نہیں پوری ہوگی البتہ اگر کسی مسجد کی تخصیص کئے بغیر نذر مان لے تو پھر وہ کسی مسجد میں بھی نماز ادا کر لے گا تو اس کی نذر پوری ہو جائے گی۔

شاہ صاحبؒ نے مسوّیٰ اور مصفّٰی دونوں میں اپنی خاص توجیہ و تاویلِ حدیث پیش کی ہے۔ تحقیقی بات یہ ہے کہ جاہلیت میں لوگ حصولِ ثواب اور تبرک کی خاطر بہت سے متبرک مقامات کا سفر کیا کرتے تھے۔ آنحضرت ﷺ نے اس فرمانِ عالی کے ذریعہ "تحریف" کا سدِ باب فرمایا اور ان تین مذکورہ مساجد کے سوا دوسرے مقاماتِ متبرکہ کا

برائے تبرک و ثواب سفر کرنا ممنوع کیا تاکہ "امر جاہلیت" کو رواج نہ ملے۔ حدیث میں ایک صحابی حضرت بصرہ بن ابی بصرہ غفاریؓ کی زیارتِ طور کی ممانعت نہیں ہے حالانکہ حضرت ابو ہریرہؓ نے ان کو اس کی زیارت سے منع کیا تھا۔ شاہ صاحب نے مسوی میں صراحت کی ہے کہ علماء نے ان کی تاویل قبول نہیں کی ہے (مسوی/ مصفی، ۱/ ۸۸)۔

ایک نابینا صحابی حضرت عتبان بن مالک انصاریؓ کی درخواست پر رسول اکرم ﷺ نے ان کے گھر کے ایک گوشہ میں نماز پڑھائی اور صحابی نے اسے مسجدِ خانہ بنالیا۔ شاہ صاحبؒ نے اس حدیث کی تشریح و تاویل میں مسجدِ بیت اور مسجدِ دار کا فرق بتایا ہے۔ مسجدِ بیت الگ ہے اور مسجد دارِ دیگر اور وہ دونوں "مسبّل" یعنی وقف نہیں ہیں۔ لیکن مسجدِ بیت کے لئے مسجد کا حکم نہیں ہے نہ فضیلتِ جماعت میں اور نہ حرمتِ اجماع میں جبکہ مسجد الدار مسجد کے حکم میں داخل ہے کم از کم فضیلتِ جماعت کے باب میں کیونکہ وہاں جماعت ہوتی ہے اس کے باوجود وہ مسبّل یا وقف نہیں ہے (مصفی، ۱/ ۹۲)۔

"باب وجوب ستر العورۃ فی الصلوٰۃ" کے تحت آیتِ کریمہ: ﴿یا بنی آدم خذوا زینتکم عند کل مسجد– الاعراف: ۳۱﴾ سے بحث میں حضرت شاہؒ نے مسوی میں "زینة" کے معانی نقل کئے ہیں یعنی وہ لباس جو ستر کو ڈھک لے خواہ عباء ہی کیوں نہ ہوں۔ مسجد کے معنی بقول حضرت مجاہد نماز کے ہیں اور عباء ایک قسم کا لباس ہے جس کا واحد عباء ۃ ہے۔ مصفی میں بحث نسبتاً مفصل ہے۔ آیتِ کریمہ میں وارد لفظ مسجد مصدرِ میمی ہے اور اس کے معنی سجود کے ہیں اور سجود نماز کی تعبیر ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ لباس صحتِ نماز کی شرط ہے۔ حضرت جابرؓ کی حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ مرد کا (نماز کی صحت کے لئے) سب سے کم لباس ازار ہے اور ازار کے معنی ہیں ایسا لباس جو ناف سے زانو تک بدن کو ڈھانک لے اور حضرت ام سلمہؓ کی حدیث بتاتی ہے کہ آزاد عورت کے لئے ضروری اور ساتر لباس جس میں نماز ہو جائے "خمار اور کرتہ سابغ" (اوڑھنی اور لمبا کرتا) ہے۔ ان دونوں لباسوں کے معنی بتاتے ہیں کہ وہ پورے بدن کو ڈھانپ لیں اور سر

کے بالوں، پنڈلیوں، بازوؤں اور رانوں، پیٹھ، پیٹ اور سرین وغیرہ کو چھپائیں۔ صرف پیروں کے ظاہری حصے اور چہرہ اور انگلیاں کھلی رکھنے کی اجازت ہے۔ مسئلہ کے تحت لباسِ ساتر کی تعریف یہ بھی کی ہے کہ وہ چہرہ بشرہ کے رنگ کے ادراک میں مانع ہو۔ لباس روئی، اون، کتان کسی چیز کا ہو ساتر ہونا چاہیے۔ ایک حدیث میں رسولِ اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ لباس پہنے والوں میں سے ننگی عورتوں پر لعنت فرماتا ہے: "لعن الله الکاسیات العاریات" لہٰذا ایسا لباس جس سے بدن جھانکے یا باریک اور جالی دار کپڑا پہننا جائز نہیں اور مٹی وغیرہ سے بھی بدن چھپالینا صحیح نہیں کہ وہ لباس کی تعریف میں نہیں آتا ہے (مصفیٰ، ۱/ ۹۳)۔

موطا میں حضرت ابو جہمؓ کے عطیۂ خمیصہ اور لباسِ انبجانیہ کے ہدیہ کرنے سے متعلق حدیثِ مرسل ہے کہ حضرت عروہ بن زبیرؓ سے مروی ہے۔ شاہ صاحب نے خمیصہ اور انبجانیہ کے معنی بتانے کے علاوہ یہ جزئیہ بھی بیان کیا ہے کہ نماز کے ارکان سے غفلت مکروہ ہے اور حدیثِ شیخین میں یہ صراحت آتی ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ نے نماز ادا کرنے کے بعد "جامۂ ابریشمی" اتار ڈالا اور فرمایا کہ یہ لباس متقی لوگوں کے لئے موزوں نہیں ہے: "لا ینبغی هذا للمتقین" (مصفیٰ، ۱/ ۹۵)۔

صحرا اور بیابان میں بھی نماز کے لئے سترہ لگانا مستحب ہے اور حضرت ابن عمرؓ سے سترہ لگانے اور حضرت عروہؓ سے نہ لگانے کے دو متضاد آثار منقول ہیں۔ حضرت شاہؒ نے تاویل میں لکھا ہے کہ صحرا یا گذرگاہِ مردم میں نماز پڑھتے وقت سترہ لگانا مستحب ہے اور احادیث میں جو اس کا حکم آتا ہے وہ بربنائے استحباب ہے۔ احادیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نمازی کا سترہ کے قریب تر ہونا بھی مستحب ہے تاکہ گذرنے والوں کے لئے تنگی نہ ہو اور یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ کجاوے کا آخری حصہ بھی سترہ بنانے کے لئے کافی ہے۔ علماء نے انھیں کی بنیاد پر سترہ کی لمبائی چوڑائی سے بھی بحث کی ہے اور اس کی تعیین کی ہے کہ کم از کم ایک ہاتھ اونچا ہو (۱/ ۹۵-۹۶)۔

حدیثِ حضرت ابی جہمؓ سے معلوم ہوتا ہے کہ نمازی کے سامنے سے گذرنا ممنوع

ہے کیونکہ گذرنے والا اگر جان لے کہ اس کی کیا سزا ہے تو وہ "چالیس" تک کھڑا رہے۔ امام ابو النضر کا کہنا ہے کہ چالیس سے مراد دن ہیں یا ماہ یا سال میں نہیں جانتا؟ شاہ صاحب نے امام بغوی کے حوالے سے مسوی میں اور اہلِ علم کے اتفاق کی بنا پر مصفی میں تشریح کی ہے کہ نمازی کے سامنے سے گذرنا مکروہ ہے مگر اسی نمازی کے سامنے سے جس کے آگے سترہ نہ ہو۔ اس صورت میں نمازی کا گذرنے والے کو دفع کرنے کا حق ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ اسے روکنے اور گذرنے سے ممانعت کرنے کی کوشش کرے۔ حدیث میں لفظ "عنف" کے معنی مقاتلہ کے ہیں لیکن ظاہر ہے کہ اس سے حقیقتِ قتل مراد نہیں ہے۔ دوسری بار گذرنے پر وہ "مبالغہ دفع" کر سکتا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اشارہ و تسبیح اور عنف عملِ کثیر نہیں ہے۔ نیز یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عملِ یسیر (تھوڑا عمل) نماز کو باطل کرنے والا نہیں ہے۔ دوسرے باب کے تحت جن احادیث و آثار کا ذکر ہے ان سے پتہ چلتا ہے کہ نمازیوں کی صفوں کے درمیان سے گذرنا (بوقتِ ضرورت) ممنوع یا مکروہ نہیں جیسا کہ حدیثِ ابن عباسؓ میں صراحت ہے۔

نمازی کے سامنے سے گذرنے پر اس نمازی کی نماز نہیں ٹوٹتی اور نہ اس میں کوئی نقصان ہوتا ہے۔ شاہ صاحبؒ کے بقول اسی پر مجتہدین کا اجماع ہے اور مسوی کے مطابق یہی اہلِ علم کا فتویٰ ہے لیکن حضرت انس بن مالکؓ و حسن بصریؒ کا مذہب یہ ہے کہ عورت بالخصوص حائضہ عورت اور کتے خصوصاً سیاہ کتے کے گذرنے سے نمازی کی نماز ٹوٹ جاتی ہے، اسی طرح گدھے کے گذرنے سے بھی نماز قطع ہو جاتی ہے لیکن احادیثِ صحیحہ یہ دلالت کرتی ہیں کہ کوئی چیز نماز نہیں توڑتی جیسا کہ حدیثِ عائشہ میں ہے کہ وہ آنحضرت ﷺ اور قبلہ کے درمیان دورانِ نماز لیٹی رہتی تھیں۔ حدیثِ ابن عباسؓ بھی اسی پر دلالت کرتی ہے کہ وہ گدھی پر سوار صفوں کے درمیان سے گذرے تھے اور کتے کے بارے میں حدیثِ حضرت فضل بن عباسؓ بھی یہی ثابت کرتی ہے (مصفی، ۱/۹۷)۔ صحیح احادیث سے حضرات انسؓ و حسن بصریؒ کا مسلک صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

موطا کا باب ہے کہ نمازی کے بدن، کپڑے اور جائے نماز کی طہارت واجب ہے۔ آیتِ کریمہ ﴿وثیابك فطھر والرجز فاھجر﴾ (مدثر-۳) کے علاوہ حدیثِ نبوی میں حضرت ام المؤمنین کی ہدایت نقل کی ہے کہ حیض کے خون سے آلودہ کپڑوں کو پاک کر کے اس میں نماز پڑھو۔ شاہ صاحبؒ نے اس حدیث کی تشریح و تاویل میں لکھا ہے کہ یہ حدیث اپنی ایماء کے ذریعہ اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ "پاکی جامہ مقدمہ نماز" ہے۔ دوسری حدیث میں آیا ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ نماز پڑھ رہے تھے اور آپ کے نعلِ مبارک میں نجاست لگی تھی۔ حضرت جبریل علیہ السلام نے دورانِ نماز "وحیِ حدیث" کی کہ جوتا ناپاک ہے، اتار دیجیے۔ آپ ﷺ نے جوتا اتار دیا اور نماز جاری و ساری رکھی، نئے سرے سے نہیں پڑھی۔ مسوی میں اسی پر اہلِ علم کی اکثریت کا اتفاق قرار دیا ہے۔ اسی سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ نمازی کے جوتے، لباس اور بدن کی طہارت واجب ہے۔ اسی کے ساتھ یہ وضاحت بھی کی ہے کہ اس حدیث سے کہ آپ ﷺ نے نماز پڑھی اس پر دلالت بھی ملتی ہے کہ ازالہ نجاست سے قبل نماز جائز نہیں تھی۔ اس باب میں "دلیلِ صریح" نہیں ملی تو انھیں اشاروں اور عام بیانوں (ایماءات و عمومات) پر اکتفا کرنی چاہیے۔ امام احمد و امام اسحاق نے "وحیِ حدیثِ جبریل" کی بنا پر کہا ہے کہ اگر نمازی کو اپنے کپڑے یا جوتے میں لگی ہوئی نجاست کی خبر نہ ہو تو اس پر نماز کا اعادہ لازم نہیں خواہ وہ ایک درہم کی مقدار (قدر) سے زیادہ ہو (مصفی / مسوی، ۱/ ۹۸)۔

نماز کے آغاز میں نیت کے وجوب پر اپنے باب میں شاہ صاحبؒ نے آیتِ کریمہ ﴿وما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین لہ الدین﴾ اور حدیثِ نبوی "انما الاعمال بالنیات" پھر نقل کی ہیں اور ان سے وجوبِ نیت پر استدلال کیا ہے۔ حضرت شاہؒ نے یحیٰ بن یحیٰ مصمودی کے علاوہ دوسرے رواۃِ موطا میں سے ایک جماعت کثیر سے نقل کیا ہے جن میں سے چند ہیں امام محمد بن الحسن، قتیبہ اور قعنبی۔ مزید فرماتے ہیں کہ ان دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال کے ذریعہ تقربِ الٰہی حاصل کرنے میں نیت کی ہدایت خداوندی ہے۔

اسے فرض قرار دیتی ہے تاکہ عادت، ریا اور شرک سے وہ عبادت ممتاز ہو جائے اور اس عمل کی تعیینِ خاص یعنی یہ ظہر ہے، یا عصر ہے، یا فرض ہے، یا نفل، چار رکعت ہے یا دو رکعت، لازم نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض اصحاب کرام نے نسک (عبادت) میں کسی ایک یعنی حج یا عمرہ یا دونوں کے قران کی نیت کر لی اور رسولِ اکرم ﷺ سے استفسار کے بعد اصل عبادت / نسک کی تعیینِ خاص کی اور رسولِ اکرم ﷺ نے ان کے عمل و نیت کا اثبات فرمادیا۔ بہت سے علماء کے نزدیک عمرہ سنت ہے لہٰذا نیت "فرضیت اور نفلیت" کے درمیان ڈانواڈول تھی۔ بعض اصحاب نے حج کی نیت تو کر لی مگر صفتِ حج نہ جانتے تھے بلکہ اس کو رسولِ اکرم ﷺ کے فعل سے سیکھا (تلقی) اور حج و نماز میں کوئی فرق بھی نہیں ہے (مصفی، ۱/۹۹)۔

آغازِ نماز کے لئے تکبیر تحریمہ زبان سے کہنا فرض ہے۔ موطا کے اس باب اور مسئلہ پر شاہ صاحبؒ نے دوسری احادیث سے استدلال کیا ہے۔ ایک حدیث میں ہے: "تحریمھا التکبیر" (نماز سے قبل کی حالت کو نماز کی حالت سے جدا کرنے کے لئے تکبیر ضروری ہے) اور خراب نماز پڑھنے والے (المسیئ الصلوٰۃ) سے متعلق حدیث میں ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ نے دوسرے احکام کے علاوہ تکبیر کہنے کا حکم بھی دیا تھا۔ امام مالک نے "مسئلہ" بیان کیا ہے کہ تنہا نماز پڑھنے والا یا امامِ جماعت اگر اللہ اکبر کہنا بھول جائے تو انھیں نماز دہرانی ضروری ہے اور اسی پر اکثر علماء کا فتویٰ ہے۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر نمازی نے "اللہ اکبر" کی بجائے "اللہ اجل"، "اللہ اعظم"، "الرحمن اکبر" وغیرہ کہہ دے تو بھی کافی ہوگا۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "اللہ اکبر" کہنے ہی کو تکبیر تحریمہ بالعموم سمجھا جاتا ہے لیکن اگر وہ معمولی تغیر کر کے "اللہ الاکبر" کہہ لے تو کوئی نقصان نہیں ہوگا اگرچہ "اکبر اللہ" جیسے الفاظ کہنے کو عرف میں تکبیر تحریمہ نہیں کہتے (مصفی / مسوّی، ۱/۹۹-۱۰۰)۔

حضرت شاہؒ نے امام مالک کے فرضیتِ قیام کے باب پر بحث کرتے ہوئے قیام کے معانی بتائے ہیں اور اسے عرفِ عام کے مانند کہا ہے۔ قیام کی فرضیت صرف صاحبِ

استطاعت کے لئے ہے۔ معذور اور عاجز کے لئے اس کی جگہ قعود ہے۔ دونوں کے معانی کی تعیین میں عذر کی تعریف وغیرہ اور قعود کی کیفیت سے بحث کی ہے۔ بعض الفاظِ حدیث واثر کے معانی کی تفہیم بھی ملتی ہے (مصفی، ۱/۱۰۰)۔

رسولِ اکرم ﷺ کی ایک مرفوع حدیثِ حضرت حفصہؓ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ آخری زمانے میں بیٹھ کر نفل پڑھا کرتے تھے۔ شاہ صاحبؒ نے اپنی بحث میں کہا ہے کہ بہتر (اقویٰ) یہ ہے کہ قیام پر قدرت کے باوجود بیٹھ کر نفل نماز نہ پڑھے کیونکہ حدیثِ شیخین میں رسولِ اکرم ﷺ کا حکم و فرمان ہے کہ جس نے کھڑے ہو کر نماز پڑھی وہ افضل ہے اور بیٹھ کر پڑھنے والے کو قیام کرنے والے کا آدھا اجر ملتا ہے اور جس نے بحالتِ نائم (لیٹ کر) نماز ادا کی اس کو بیٹھنے والے کا آدھا اجر ملتا ہے۔ شاہ صاحب نے حدیث میں وارد لفظ "نائم" کے معنی مضطجع (لیٹنے والے) کے متعین فرمائے ہیں اور یہی اہلِ علم کا فتویٰ ہے (مسویٰ/مصفی، ۱/۱۰۱)۔ آگے متعدد احادیث و آثار اسی معنی کے موطا میں نقل ہوئے ہیں اور ان کے بارے میں شاہ صاحب نے صراحت کی ہے کہ اسی پر اہلِ علم کا عمل ہے۔ بعض الفاظ کے معانی بھی بتائے ہیں۔ نماز میں چار زانو بیٹھنے (الاحتباء) کے معنی مسویٰ اور مصفی میں بتانے کے بعد بعض آثارِ تابعین سے بھی بحث کی ہے (۱/۱۰۲)۔

نماز کی مسنون تکبیرات سے متعلق باب میں اولین مرسل حدیث امام زین العابدینؒ سے مروی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ رکوع سے اٹھنے پر "سمع الله لمن حمده، ربنا ولك الحمد" ادا فرماتے تھے لہٰذا اس کو بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے (مصفی، ۱/۱۱۰)۔ شاہ صاحبؒ کی غالباً مراد یہ ہے کہ دونوں تسبیحات ادا کرنی مسنون ہیں۔ امام کے لئے بھی اور مقتدیوں کے لئے بھی اور تنہا پڑھنے کے لئے بھی۔

اطمینان سے سجدہ کرنے کی حدیثِ ابن عمرؓ کی تائید میں حدیثِ شیخین سے استناد و استدلال کیا ہے۔ جس میں یہ فرمانِ نبوی ہے کہ مجھ کو سات ہڈیوں پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے الخ: "امرت ان اسجد علی سبعة اراب الخ"۔ اس بنا پر سجدہ میں اطمینان ضروری

ہے کیونکہ سجود کے موقعہ پر اعضاء میں ثقل (بھاری پن) پیدا ہو جاتا ہے اس لئے معنی حدیث کی تحقیق و اثبات کے لئے یہ قید لگائی گئی ہے۔ شاہ صاحبؒ نے سجدہ کے ضمن میں اطمینان کی دوسری تشریح میں لکھا ہے کہ سجدہ کا اکمال یہ ہے کہ رفعِ یدین کئے بغیر تکبیر کہے اور پہلے دونوں گھٹنوں کو زمین پر رکھے، اس کے بعد دونوں ہاتھوں کو رکھے، اس کے بعد پیشانی اور ناک زمین پر رکھے اور ماثورہ اذکار میں سے کوئی ذکر کرے۔ دونوں ہاتھوں کو دونوں کندھوں کے نزدیک رکھے اور اپنی انگلیاں قبلہ کی طرف پھیلا لے اور دونوں گھٹنوں اور پیٹ کو دونوں رانوں سے اور کہنیوں کو دونوں پہلوؤں سے بھی جدا رکھے (۱/۱۱۳)۔

تشہد میں کلمۂ تہلیل میں لفظ "الا اللہ" پر "مسبحہ" (شہادت کی انگلی) سے اشارہ کرنا مستحب ہے اور اشارہ کا مقام ایک حدیثِ مسلم سے متعین ہوتا ہے اور اس کی غرض یہ ہے کہ وہ اشارۂ توحید ہے تاکہ قول اور فعل ایک دوسرے کی تائید کریں (مصفی، ۱/۱۱٦)۔

سلام پھیرنے سے قبل دعائے ماثورہ پڑھنا اکثر اہلِ علم کے نزدیک مستحب ہے کیونکہ موطا کی حدیثِ ابن عباسؓ میں یہی ہے۔ اس کی تائید میں حضرت شاہ نے امام ابوداؤد کی روایت کردہ ایک حدیثِ ابی ہریرہؓ نقل کی ہے کہ جب تم میں سے کوئی آخری تشہد سے فارغ ہو جائے تو چار چیزوں سے پناہ مانگے: "اذا فرغ احدکم من التشہد الاخیر فلیتعوذ باللہ من اربع الخ....." (مصفی / مسوی، ۱/۱۱۷؛ ابوداؤد، ۱/۱۷٦؛ حدیث: ۹۷۹: عن ابی ہریرہؓ)۔ سلام پھیرنے کے سلسلے میں حضرت شاہؒ نے ابوداؤد اور ترمذی کی حدیثِ ابن مسعودؓ سے استدلال کیا ہے کہ دونوں طرف منہ پھیرتے ہوئے السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہنا کامل ترین سلام ہے اور یہی جمہور علماء کا مسلک ہے (۱/۱۱۸؛ ابوداؤد، ۱/۱۷۸؛ حدیث: ۹۹۲؛ ترمذی / عارضۃ الاحوذی، ۲/۸۸-۸۹؛ حدیث-۲۹۵)۔

چار رکعت والی نماز میں غلطی یا سہو سے نمازی کے کھڑے ہونے کے مسئلہ پر حنفی مسلک یہ ہے کہ وہ پانچویں کا سجدہ کرنے سے قبل یاد آجانے پر قعدہ میں بیٹھ جائے اور سجدۂ سہو کر لے لیکن اگر سجدۂ خامسہ کر لے تو اس کے بعد وہ ایک اور رکعت ملائے۔ اس کے

استناد کے لئے شاہ صاحب نے شیخین کی روایت کردہ حدیثِ حضرت ابن مسعودؓ کا حوالہ دیا ہے (مسوّیٰ/ مصفّیٰ، ا/ ۱۲۱؛ فتح الباری، ۳/ ۱۲۴؛ حدیث-۱۲۲۶)۔

کسی فرض/ رکنِ نماز یا رکعت میں شک وشبہ پیدا ہو جائے تو تنقیحِ علماء یہ ہے کہ اگر کسی رکنِ نماز جیسے رکوع وسجود میں شک ہو تو اس رکن کو ادا کر کے سجدۂ سہو کر لے کہ نماز کی فراغت کے بعد شک مؤثر نہیں ہوتا۔ کوفی علماء (کوفیین) کی حدیث میں یہ تنقیح ملتی ہے کہ شک کی صورت میں صحیح (صواب) کا پتہ لگائے گا یعنی تحری کرے گا۔ رسولِ اکرم ﷺ نے حضرت ذوالیدین اور حضرات شیخین-ابو بکر وعمر رضی اللہ عنہما- کے قول کے سبب رجوع فرمایا تھا۔ لہذا صورت حال یوں سمجھی جاتی ہے کہ شک کے واقع ہونے کی صورت میں اس سے نکلنے کے تین راستے ہیں: اول اقل (کمترین) کو قبول کر لینا، دوسرے صواب کا پتہ لگانا (تحری کرنا) اور تیسرے ثقہ کے قول پر رجوع کرنا اور ہر صورت میں سجدۂ سہو کرنا چاہئے اور زیادہ مضبوط بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگر نماز کے دوران شک زائل ہو جائے تو سجدۂ سہو لازم نہ ہوگا (مصفّیٰ، ا/ ۱۲۳)۔

حدیث میں فجر وعشاء میں جماعت کی حاضری سے متعلق شاہ صاحبؒ نے عمدہ تاویل وتوجیہ پیش کی ہے۔ حدیث عبدالرحمٰن بن ابی عمرۃ الانصاریؒ کی بنیاد پر لکھا ہے کہ ان دونوں نمازوں کی تاکید اس حدیث میں خاص طور سے بیان کی گئی ہے کیونکہ وہ دونوں نمازیں طبیعت پر بھاری ہیں اور منافقوں اور کسلمندوں کے لئے شاق ہیں۔ بعض دوسری احادیث کے حوالے سے لکھا ہے کہ نمازِ عصر کی تاکید بھی ان میں آئی ہے کیونکہ بہت سے تجارت پیشہ، اہلِ زراعت وحرفہ اور دوسرے لوگ اپنے کاروبارِ دنیا میں مشغول رہتے ہیں یا ان کے سبب تھکان وتعب کی بنا پر گھروں میں بیٹھ جاتے ہیں۔ یہ مشغولیتِ دنیا ذکرِ الٰہی سے روک دیتی ہے لہذا اس میں بھی حاضری کی تاکید کی (مصفّیٰ/ مسوّیٰ، ا/ ۱۳۰؛ مؤخر الذکر میں صرف فجر وعشاء کی تاکید کا حوالہ ہے اور مصفّیٰ میں تینوں پر بحث کی ہے)۔

جماعت میں حاضری اور امامت واقتداء کے مسائل میں مرتبین مصفّیٰ سے ایسا لگتا ہے

ہے کہ تسامح سے خلطِ مبحث ہو گیا ہے۔ ہمارے مطبوعہ نسخہ میں ص ۱۳۰ پر اچانک مسئلہ کے تحت امامت واقتدا پر بحث شروع ہو گئی ہے۔ اس سے متعلق احادیث موطا بعد میں ص ۱۳۲ پر اپنے متعلقہ باب میں آئی ہیں۔ شاہ صاحبؒ کی بحث میں امام کی تمام چیزوں میں اقتدا کرنے کی بحث سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ یہ خلطِ مبحث مرتبین وناشرین نے کیا ہے۔ امامت و اقتدا کے بعض مسائل کے بعد پھر ترکِ جماعت کی رخصت پر بحثِ شاہ ہے جو امامت کے مسائل سے قبل ہونی چاہئے کہ وہ اپنی متعلقہ احادیث سے وابستہ وپیوستہ ہے۔

ترکِ جماعت سے رخصت پر بحث میں شاہ صاحبؒ نے لکھا ہے کہ صرف ان عذروں کی بنا پر اجازت ہوگی جن کو شریعت میں معتبر سمجھا گیا ہے جیسے کہ حدیثِ شیخین سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے سخت سردی اور ہوا والی رات میں موذن کو حکم دیا تھا کہ وہ اذان میں حی علی الصلوٰۃ/الفلاح کی جگہ "الا صلوا فی الرحال" کہے۔ حضرت ابن عباسؓ کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ رات کی قید ضروری نہیں ہے دن کا بھی اسی میں حکم شامل ہے۔ اسی طرح حدیثِ شیخین: "اذا حضر العَشاء واقیمت العِشاء ھکذا (الصلوٰۃ) فابدؤا بالعَشاء" کے مطابق نماز کے وقت اگر شدید بھوک لگی ہو تو پہلے کھانا کھائے اور جماعت ترک کر دے (فتح الباری، ۲/۱۴۱؛ باب-۱۸ کے ترجمۃ الباب، نیز حدیث-۶۳۲: ۱/۱۹۹ وما بعد، حدیث-۶۶۲ وغیرہ: ۱/۲۰۲: حدیث-۶۷۱، یہاں اقیمت کے بعد العِشاء طباعت کی غلطی ہے، اس کی جگہ پر الصلوٰۃ ہے)۔ شاہ صاحبؒ نے اس کی علت یہ لکھی ہے کہ بھوک کی وجہ سے دل / نفس کھانے کی طرف متوجہ رہے گا۔ لہذا یہ حکم شدتِ جوع اور بے اطمینانیٔ نفس کے ساتھ مخصوص رہے گا۔ چنانچہ پیاس کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح جان و مال پر ظلم کے ضرر کا خدشہ ہو تو وہ تو اور بھی قوی سبب اور اقوی عذر ہے۔ حدیثِ شیخین وموطا سے معلوم ہوتا ہے کہ بول و براز کو دور کرنا پہلے ضروری ہے اور وہ دونوں بھی ترکِ جماعت کی رخصت دلا سکتے ہیں۔ ایک اور حدیثِ شیخین: "من اکل من ھذہ الشجرۃ المنتنۃ فلا یقربن مسجدنا" سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ جس شخص نے

لہسن وغیرہ بدبودار چیزیں کھائی ہوں اور ان کی بدبو اس کے منہ میں موجود ہو اسے جماعت میں نہیں جانا چاہئے کیونکہ وہ دوسرے نمازیوں کی دلآزاری اور تکلیف کا موجب ہو گی۔ شاہ صاحبؒ نے دوسری احادیث کے ذریعہ متعدد تاویلات و تشریحات حدیث بیان کی ہیں (مصفی،۱/۱۳۱-۱۳۲-یہ بحث مسوی میں نہیں ہے اور اس کے معابعد پھر امامت کے مسائل آگئے ہیں)۔

کشتی میں نماز پڑھنے والے کے لئے قیام یا قعود کے اختیار کرنے کے سلسلے میں قول امام اعظم کی تائید میں شاہ صاحبؒ نے مستدرک حاکم سے شیخین کی شرط پر مبنی ایک فتویٰ ابن عمرؓ نقل کیا ہے: "فی المستدرك علی شرط الشیخین عن ابن عمر: سئل النبی ﷺ: کیف اصل فی السفینة؟ قال: صل قائما الا ان تخاف الغرق" (مصفی،۱/۱۴۷)۔

شاہ صاحبؒ نے دورانِ سفر "جمع بین الصلوتین" پر بہت قیمتی بحث کی ہے اور اس میں بہت سی دیگر احادیث سے استناد کیا ہے۔ ان کا ذکر موضوع و مضمون کے لحاظ سے فقہی مباحث کے باب میں کر دیا گیا ہے وہاں ملاحظہ فرمالیا جائے (مصفی،۱/۱۴۸-۱۴۹)۔ بارش کی صورت میں "جمع بین الصلوتین" کی حدیثِ موطا کی تائید میں حدیثِ مرفوع حضرت ابن عباسؓ سے استناد کیا ہے (۱/۱۴۹)۔ اسی طرح "صلوٰۃ الخوف" کے باب موطا اور اس کی احادیث و آثار کے ضمن میں بعض دیگر احادیث و آثار کا حوالہ دیا ہے جس میں سے بعض کا ذکر نمازِ قصر، سفرِ قصر وغیرہ کے باب میں آتا ہے (۱/۱۴۹-۱۵۲)۔ البتہ امام ابو حنیفہ کے اس قول کی تائید میں کہ سخت مسابقت (جنگی مقابلے) کی حالت میں نماز کو ممکنہ اخیر حد تک مؤخر کرنا چاہئے جیسا کہ حدیثِ خندق میں آیا ہے۔ پھر خندق کے زمانے میں ظہر و عصر کی نمازوں کی قضا سے متعلق حدیثِ سعید بن میسبؒ پر بحث کی ہے۔ خندق کے محاصرہ کے دوران نمازوں کے قضا کرنے سے متعلق ایک حدیثِ حضرت انسؓ کا بھی حوالہ دیا ہے جو امام بخاریؒ نے نقل کی ہے (۱/۱۵۳ صرف مسوی میں یہ حوالہ ہے: فتح الباری،۷/: حدیث/باب غزوہ الخندق)۔

نمازِ جمعہ اور اس کے مختلف شروط و خصوصیات کی تائید میں متعدد دوسری احادیث

و آثار سے استنادِ شاہ ملتا ہے:

۱- جماعتِ جمعہ کے لئے امام بیہقی کی روایتِ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ: "انه ﷺ جمع بالمدينة وكانوا اربعين رجلا"۔

۲- جماعتِ جمعہ میں کم از کم تعداد کے لئے آیتِ کریمہ: ﴿واذ راوا تجارة او لهوا ان انفضوا اليها الخ﴾ اور اس سے متعلق حدیثِ انفضاض۔

۳- قریہ یا شہر کی شرطِ جمعہ اس بنا پر ہے کہ آنحضرت ﷺ کے زمانے میں شروع دور میں جمعہ نہ تھا، مدینہ میں جمعہ قائم فرمایا۔

۴- صحرا وغیرہ میں جمعہ کے قیام کی عدم اجازت حضرت عثمانؓ کے اثر کی بنا پر کہ وہ اہلِ بادیہ کو وقتِ جمعہ سے پہلے جانے کی رخصت دے دیتے تھے۔

۵- جماعتِ جمعہ میں سو اشخاص یا بعض احادیث کے مطابق پچاس سے کم اشخاص عاقل بالغ و آزاد حاضر ہونے سے استدلال۔

۶- خلیفہ، ولی یا اس کے نائب کی امامتِ جمعہ کے لئے حدیث "احق بالامامة" سے استدلال و استناد۔

۷- خطبہ کی مشروعیت بسبب آیتِ کریمہ: ﴿فاسعوا الى ذكر الله الخ﴾ و حدیثِ شیخین: "واذا خطب الامام طووا الصحف و استمعوا الذكر الخ" (فتح الباری، ۲/۵۱۶: حدیث- ۲۹۲۹: "...... طووا صحفهم ويستمعون الذكر"، مسلم، ۲/ ۳۵۸: حدیث- ۸۵۰: "فاذا جلس الامام طووا الصحف وجاؤوا يستمعون الذكر")۔

۸- خطبہ نماز کی خصوصیات و اجزاء کے لئے متعدد احادیث و تعامل صحابہ و مسلمین جیسے حمد کے لئے خطباتِ نبوی کی روایات، شہادتین (تشہد) کے لئے حدیثِ ابو داؤد و حدیثِ ترمذی: "كل خطبة ليس فيها تشهد فهي كاليد الجذماء"۔ تقویٰ کے حکم کے لئے قرآن کی آیاتِ تذکیر کا حوالہ، آیت کی تلاوت کے لئے حکمِ نبوی: "ثم تقرء ثلث آیات اور حکایتِ خطبہ میں آیتِ کریمہ: ﴿يا ملك ليقض علينا ربك﴾ کی تلاوت کا واقعہ۔

۹- جمعہ فوت ہونے کی صورت میں ظہر کی نماز ادا کرنے کے لئے حج میں یوم عرفہ کے قیام نبوی اور اس روز ظہرین کے جمع سے استناد۔

۱۰- عورت، مسافر، غلام اور مریض کے مستثنیٰ ہونے کے لئے حدیث دار قطنی: "من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فعلیہ الجمعة الا امرأة او مسافرا او عبدا او مریضا" (مصفی، ۱/۱۵۳-۱۵۴)۔

۱۱- غسل جمعہ کی مختلف احادیث موطا کی توجیہ و تاویل میں حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ کی حدیث سے اس کا مستحب و مسنون ہونا ثابت کیا ہے اور وجوب بتانے والی حدیث حضرت ابی سعید خدریؓ کی تاویل کی ہے کہ اس سے مراد تاکید ہے۔

۱۲- غسل جمعہ سنن ہدی میں سے ہے یا سنن آداب میں سے؟ اول کے لئے حدیث حضرت ابی سعید خدریؓ نقل کی ہے اور دوسرے کے لئے حدیث شیخین: "حق علی کل مسلم ان یتنظف یوما من سبعة ایام" اور اتفاق فقہاء کہ غسل جمعہ واجب نہیں ہے (مسلم، ۲/۴۵۱ حدیث-۸۴۹: "حق لله علی کل مسلم ان یغتسل فی کل سبعة ایام ......" فتح الباری میں ان الفاظ کے ساتھ حدیث نہیں ملی)۔

۱۳- اگر کسی شخص نے جمعہ کو غسل اس طرح کیا کہ وہ سنت / غسل نماز جمعہ نہیں ہوا تو میرے نزدیک سنت تنظیف تو ادا ہو گئی مگر سنت تعظیم صلوٰۃ ادا نہیں ہوئی (مصفی، ۱/۱۵۷)۔

۱۴- موطا کی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی بنا پر جمعہ کے دن جلد سے جلد مسجد جانے کا ثواب ساعات کے اعتبار سے بیان کیا ہے کہ اولین ساعت میں اونٹ قربان کرنے کا ثواب ملتا ہے الخ۔ شاہ صاحبؒ نے علماء کا نقطہ نظر بھی بیان کیا ہے کہ حدیث مذکور میں وارد ساعت سے مراد زوال کے بعد کی ساعات لطیفہ ہیں سوائے اس گھڑی کے جس پر شبانہ روز کا حساب ہوتا ہے (مسوی)۔ مصفی میں ہے کہ طلوع آفتاب کے بعد لمحہ خفیفہ یا روز (دن) کا بارہواں جزو مراد ہے اور تقدیر ثانی میں زوال کے بعد کی اولین گھڑی اور فقیر کے

نزدیک دوسری توجیہ ہی صحیح ہے(۱/۱۵۸)۔

۱۵- آیاتِ کریمہ: ﴿اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعہ فاسعوا الی ذکر اللہ الخ﴾ سے مراد دوڑنا نہیں ہے بلکہ چل پڑنا ہے جیسا کہ حضرت عمر بن خطابؓ کی قراءتِ آیت تھی۔ مسئلہ مالک کے تحت حضرت امام نے متعدد دوسری آیاتِ کریمہ میں وارد لفظ "سعی" سے مراد فعل و عمل لیا ہے جیسے:

☆ ﴿واذا تولیٰ سعیٰ فی الارض﴾(بقرہ-۲۰۵)۔

☆ ﴿واما من جاء ک یسعیٰ﴾(عبس:۸)

☆ ﴿ثم ادبر یسعیٰ﴾(النازعات:۲۲)۔

☆ ﴿ان سعیکم لشتیٰ﴾(اللیل:۴)

ان سب سے مراد قدموں سے دوڑنا اور بھاگنا نہیں ہے۔

مصفّٰی میں مسئلہ کے تحت ایک حدیثِ شیخین سے بھی مزید استناد کیا ہے کہ جب تم نماز کے لئے آؤ تو تم پر سکون و اطمینان واجب ہے "اذا اتیتم الصلوٰۃ فعلیکم بالسکینۃ"۔ قراءت عمریؓ "فامضوا" کی توجیہ یہ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید سات حروف پر نازل ہوا ہے اور وہ سب معنی میں متفق ہیں، "فامضوا" وہ حرف ہے جس پر حضرت عمرؓ ابن کو پڑھا کرتے تھے لہذا یہ لازم ہوا کہ "فاسعوا" کے معنی "فامضوا" ہیں(۱/۱۵۹؛ فتح الباری:۲/۴۵۰؛ شرح ابن حجر؛ نیز:۲/۴۹۰ومابعد: حدیث-۹۰۸-۹۰۹:اذا اتیتم الصلوٰۃ فعلیکم بالسکینۃ کے لفظ کے ساتھ نہیں ہے۔ آخری فقرہ فعلیکم بالسکینۃ ضرور ہے)۔

۱۶- جمعہ کے دو خطبے ہیں جن کے درمیان میں امام بیٹھے گا، یہ سنت ہے۔ خطبہ خواہ منبر پر ہو یا کسی اونچی جگہ پر رسول اکرم ﷺ اور آپ ﷺ کے بعد مسلمانوں کا اسی پر تعامل رہا ہے اور دونوں خطبوں کے درمیان جلوس کا بھی مسلسل عمل رہا ہے جیسے سورۂ اخلاص کی مانند اسے بیان کیا گیا ہے۔ حدیث میں آیا ہے کہ خطبۂ جمعہ کا مختصر ہونا آدمی (خطیب) کی فقہ کی علامت ہے۔ خطبہ کھڑے ہو کر دینا چاہیے کہ یہی عملِ نبوی اور تعاملِ

مسلمین رہا ہے اور آیت کریمہ ﴿وتر کوک قائما﴾ میں اسی کی دلیل و سند ہے (مصفی، ۱/۱۵۹)۔

۱۷- خطبہ کے دوران اگر کسی شخص کو کسی عذر سے مسجد / صف سے نکلنا پڑے تو امام مالک کے نزدیک اجازت امام لینی ضروری ہے اور اسی ضمن میں آیت کریمہ ﴿واذا کانوا معه علی امر جامع لم یذهبوا حتی یستاذنوه﴾ سے استدلال کیا گیا ہے۔ شاہ صاحبؒ نے مسوی و مصفی دونوں میں اس کی صحیح تاویل بیان کی ہے کہ وہ جہاد پر محمول ہے لیکن امام واحدی نے اس کو مطلق مانا ہے اور تمام امور جامع جیسے جمعہ، نحر، فطر، جہاد وغیرہ سب میں اجازت طلبی ضروری قرار دی ہے۔ اسی معنی کی ایک روایت عہد نبوی سے متعلق بیان کی ہے کہ لوگ اجازت لے کر ہی جاتے تھے اور آپ ﷺ اشارہ سے اجازت مرحمت فرماتے تھے (۱/۱۶۰)۔

نماز جمعہ میں رسول اکرم ﷺ کی قراءت قرآن سے متعلق شاہ صاحب نے اپنی بحث کی تائید میں صحیح مسلم کی ایک حدیث سے استناد کیا ہے کہ رسول اکرم ﷺ کبھی کبھی پہلی رکعت میں "سورۂ سبح اسم" اور دوسری میں "سورۂ غاشیہ" پڑھا کرتے تھے اور کبھی سورۂ جمعہ اور سورۂ منافقون کی تلاوت فرماتے تھے۔ مالکی اور شافعی علماء کے نزدیک ان کی قراءت مستحب بھی ہے (مسوی / مصفی، ۱/۱۶۱-۱۶۲؛ مسلم، کتاب الجمعة، ۱۶-باب مایقراء فی صلاۃ الجمعة، حدیث: [۶۱] (۸۷۷) [۶۲] (۸۷۸) [۶۳]، [۶۴] (۸۷۹) وغیرہ؛ المنہاج، شرح نووی، ۲/۴۷۴-۴۷۵)۔

موطا کی روایات و آثار اور فتاوی امام زہری اور امام مالک کے مطابق اگر ایک رکعت نماز مل گئی تو مسبوق دوسری رکعت ملا کر نماز پوری کر لے گا۔ اگر ایک کامل رکعت جمعہ نہ ملی تو اسے جمعہ نہیں ملا اور پھر اسے ظہر کی چار رکعت ادا کرنی ہوگی۔ شاہ صاحبؒ نے موطا کی منقطع روایات کی تائید امام حاکم کی مستدرک کی دو حدیثوں سے کی ہے جن کا مفہوم یہ ہے کہ ایک رکعت ملی تو اسے جمعہ مل گیا: "من ادرك من صلوة الجمعة ركعة فقد ادرك الصلوة" / "من ادرك من الجمعة فليصل اليها اخرى"۔ ان حدیثوں کا مفہوم

یہ سمجھا گیا ہے کہ اگر ایک رکعت سے کم جمعہ ملا تو اسے جمعہ نہیں ملا تو اسے ظہر نئے سرے سے پڑھنی ہے (مصفیٰ،۱/۱۶۴)۔

فرائض کے بعد مندوب / سنت رکعاتِ نماز سے متعلق حدیثِ ابن عمرؓ ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ ظہر سے پہلے اور اس کے بعد دو رکعتیں پڑھتے تھے۔ مغرب کے بعد دو رکعتیں اپنے گھر جا کر پڑھتے تھے اور عشاء کے بعد بھی دو رکعات ہی ادا کرتے تھے اور جمعہ کے بعد گھر جا کر نماز پڑھتے اور صرف دو رکعات ادا کرتے تھے۔ شاہ صاحبؒ نے اکثر علماء کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ مسلم کی حدیثِ عائشہؓ کے سبب نمازِ ظہر سے قبل چار رکعات کی "سنیت" کے قائل ہیں (مسوّیٰ / مصفیٰ،۱/۱۶۴)۔ مسلم کی کتاب الجمعة کے باب الصلوٰۃ بعد الجمعة میں حضرت ابو ہریرہؓ کی دو تین مرفوع احادیث اسی معنی کی ہیں اور حضرت عائشہ کی کوئی حدیث وہاں مذکور نہیں ہے (المنہاج / نووی،۲/۴۷۵-۴۷۶)۔

نمازِ چاشت (صلوٰۃ الضحیٰ) کے باب میں احادیثِ مرفوعہ کا رکعاتِ نماز کے علاوہ ان کے سنت ہونے نہ ہونے کے باب میں بھی اختلاف ہے۔ ایک حدیثِ حضرت عائشہؓ میں ہے کہ انھوں نے آپ ﷺ کو نمازِ ضحیٰ پڑھتے ہوئے کبھی نہیں دیکھا۔ دوسری میں ان کا اپنا عمل ہے کہ وہ آٹھ رکعاتِ صلوٰۃ الضحیٰ پابندی سے پڑھا کرتی تھیں۔ حضرت ام ہانیؓ نے رسولِ اکرم ﷺ کو آٹھ رکعات پڑھتے خود دیکھا تھا۔ شاہ صاحبؒ نے مسوّیٰ و مصفیٰ دونوں میں ان کی تاویل و توجیہ کی ہے کہ اول حدیثِ حضرت عائشہؓ کا مطلب ہے کہ انھوں نے اپنے مشاہدہ و رویت کی نفی کی تھی، نہ کہ نمازِ چاشت کی نفی کی تھی۔ غالباً اس کی وجہ یہ تھی کہ رسولِ اکرم ﷺ بعض اوقات ان رکعاتِ چاشت کو مسجد میں پڑھتے تھے۔ اہلِ علم کا قول ہے کہ نمازِ چاشت کی کم سے کم دو رکعتیں ہیں اور زیادہ سے زیادہ بارہ رکعات، ہر دو رکعات پر سلام پھیرنا چاہیے۔ شاہ صاحبؒ نے مصفیٰ میں لکھا ہے کہ احادیثِ صحیحہ میں آٹھ رکعات سے زیادہ مذکور نہیں ہیں۔ امام بیہقی نے ضعیف اسناد کے ساتھ بارہ رکعات کی روایت نقل کی ہے۔ نمازِ چاشت کا وقت سورج کے بلند ہونے سے اس کے استواء تک ہے۔

اور سورج میں تمازت آجانے کے بعد ان کا پڑھنا افضل ہے (مصفی، ۱/۱۶۷)۔

نمازِ نفل کے لئے ایک اثرِ موطا ہے کہ ان کا گھر میں پڑھنا افضل ہے۔ شاہ صاحبؒ نے مسوی اور مصفی دونوں میں یہ توجیہ و تاویل کی ہے۔ اس حکم کی علت صرف یہ ہے کہ برسرِ عام پڑھنے میں ریاکاری کا شائبہ آسکتا ہے، ورنہ نمازی کے لئے اجازت ہے کہ جہاں چاہے نفل پڑھے کیونکہ رسولِ اکرم ﷺ کبھی مسجد میں پڑھتے تھے اور کبھی گھر میں ادا فرماتے تھے (مسوی/مصفی، ۱/۱۶۷-۱۶۸)۔ نفلِ نماز کے لئے حدیث حضرت انس بن مالکؓ اور دیگر احادیث سے استناد کیا ہے کہ جماعت سے ادا کرنا مکروہ نہیں ہے لیکن دیگر احادیث کا مزید کوئی حوالہ نہیں دیا ہے (مصفی، ۱/۱۶۸)۔

رسولِ اکرم ﷺ کی نمازِ شب میں حضرت ابن عباس کے مطابق سورۂ آلِ عمران کی آخری دس آیاتِ کریمہ کے پڑھنے کی توجیہ شاہ صاحبؒ نے مصفی میں یہ کی ہے کہ ان آیات کی قراءت کی تخصیص کا راز یہ ہے کہ یہ آیات جامع ہیں وعدو وعید اور مناجات کے باب میں۔ لہٰذا اولِ بیداری میں ان کی قراءت میں مشغولیت اس بنا پر تھی کہ عبادت کے لئے نشاط حاصل ہو (مصفی، ۱/۱۷۳)۔

نبوی نمازِ شب کی رکعات میں گیارہ یا تیرہ کا اختلاف ہے جو صحابہ کرام کی روایات میں پایا جاتا ہے۔ اس کی توجیہ و تاویل حضرت شاہؒ نے بہت عمدہ کی ہے۔ گیارہ رکعات جیسا کہ حدیثِ حضرت عائشہؓ میں ذکر ہے رسولِ اکرم ﷺ کی عادت اور معمول تھا (صلوٰۃ معتاد) اور تیرہ کبھی کبھی پڑھتے تھے یعنی اضافہ سے متعلق ہے۔ اس باب میں صحابہ کرام کا اختلافِ روایات دراصل رسولِ اکرم ﷺ کے احوال کے اختلاف کے باب میں سے ہے کہ جیسا انھوں نے دیکھا، بیان فرمادیا۔ "معمول" اور "غیر معمول" کا فرق اسی سے سمجھا جاسکتا ہے (مصفی، ۱/۱۷۳)۔

موطا میں ان کے باب نمازِ شب کے لئے بیداری پر دعا پڑھنے کا معمولِ نبوی مذکور ہے اور اس کے بعد تمام اعمال میں میانہ روی کا باب اور اس سے متعلق اثر اور حدیثِ نبوی

ہے۔ پھر یہ حدیثِ حضرت عائشہؓ ہے کہ نیند آنے یا تھکان کی صورت میں سو جانا چاہئے اور نشاط ہو جانے کے بعد ہی عبادت کرنی چاہئے۔ شاہ صاحب نے مسوی، میں اسی کو "قول العلماء" قرار دیا ہے (۱/۱۷۴)۔

رمضان میں شاہ صاحبؒ نے نمازِ تراویح کے باب میں بہت عمدہ توجیہ کی ہے کہ تیئس رکعات تراویح ان کے نزدیک ثابت ہیں۔ اسے حضرت عمرؓ نے اپنی فراستِ منورہ سے دریافت فرمایا تھا کیونکہ رسولِ اکرم ﷺ پورے سال کے لئے روزانہ گیارہ رکعات کی تاکید فرماتے تھے اور اسی پر عمل بھی کرتے تھے۔ رمضان میں لامحالہ عبادت میں اضافہ مقصود ہوا لہذا رکعات کا اضافہ فرمایا اور اس طرح کہ معمول کی گیارہ رکعات کی تعداد دوگنی فرما دی۔ چونکہ وتر میں طاق رکعت ہونی ضروری تھی لہذا ایک رکعت کا اضافہ خود بخود ہو گیا (۱/۱۷۷)۔

عیدین میں بالخصوص عید الفطر میں زیادہ سے زیادہ تکبیر کہنے کے باب و آثار سے متعلق بحث میں شاہ صاحبؒ نے لکھا ہے کہ رمضان کے روزے کے بعد تکبیر کہنے کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عید کی رات اور دن میں کثرت سے تکبیر کہنا مسنون ہے۔ دراصل عید شعائرِ اسلام میں سے ایک شعار ہے اور شعائرِ اسلام میں اظہار مطلوب ہوتا ہے اسی وجہ سے عید کی نماز کی جماعت کی مشروعیت ہوئی۔ اسی اصل پر اور اسی جگہ نماز میں زیادہ تکبیرات بھی مسنون قرار دی گئیں۔ عمدہ لباس، خوشبو اور غسل وغیرہ بھی نمازِ جمعہ کی طرح مستحب و مسنون ہوا اور یہ امور مستحب و موکد ہیں، فرض نہیں ہیں لیکن رسولِ اکرم ﷺ اور خلفاءِ مسلمین وغیرہ کے مسلسل عمل اور مداومت کے سبب وہ بہت موکد بن گئے ہیں۔ اسی بنا پر حدیثِ موطا اور شیخین میں ان کو تطوع کہا گیا ہے اور سننِ نماز کی تاویل بھی کی ہے (مصفی، ۱/۱۷۸؛ فتح الباری، ۲/۵۵۸ وما بعد: کتاب العیدین کے متعلقہ ابواب)۔

قربانی کا گوشت کھانے سے متعلق باب موطا میں مرفوع احادیثِ حضرات جابر بن عبد اللہ، عبد اللہ بن واقد، عائشہ، ابو سعید خدری رضی اللہ عنہم کا مفہوم و لب لباب یہ

ہے کہ پہلے رسولِ اکرم ﷺ نے قربانی کے گوشت کو تین دنوں سے زیادہ رکھنے کی ممانعت کی تھی بلکہ مساکینِ مدینہ پر صدقہ کرنے کا حکم دیا تھا، بعد میں آپ ﷺ نے قربانی کرنے والوں اور سب کو اجازت دے دی کہ جتنے دن چاہیں گوشت رکھیں اور کھائیں جیسے پہلے آپ ﷺ نے قبروں کی زیارت سے روکا تھا بعد میں ان کی زیارت وغیرہ کی اجازت مرحمت فرمادی کہ دونوں کی ممانعت کا سبب زائل ہو گیا تھا (مصفی / مسوی، ۱/ ۱۸۵-۱۸۷)۔

نمازِ کسوف (سورج گرہن) اور نمازِ خسوف (چاند گرہن) سے متعلق بابِ موطا میں مذکور احادیثِ مرفوعہ سے متعلق شاہ صاحب نے ایک اصولی بحث کی ہے کہ ایسے امور میں دو طرح کی آراء سامنے آتی ہیں: ایک یہ کہ ہر فعل اور ہر کیفیت الگ الگ سنت ہے اور ایک کے ترک سے اور دوسری سنت پر عمل سے فرق نہیں پڑتا اور بندہ اپنے عمل کے لئے ماجور ہوتا ہے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ مجموعی خصوصیات اور اس کے ارکان مل کر ایک ہی سنت بناتے ہیں اور ان سب پر عمل سے ہی سنت کا ثواب ملتا ہے۔ یہ کامل بحث فقہی مباحث کے ضمن میں آئی ہے (مصفی، ۱/ ۱۸۸-۱۸۹)۔

دوسری احادیث و آثار سے استناد و استدلال بھی شاہ صاحب نے اس بحث میں کیا ہے۔ حضرت عائشہؓ سے مروی حدیثِ شیخین سے استناد کیا ہے کہ نمازِ خسوف میں رسولِ اکرم ﷺ نے اپنی قراءت بالجہر کی تھی: "انه ﷺ جهر فی صلوٰة الخسوف بقراء ته"۔ عیدین میں جہری قراءت کرنے سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ جماعتِ عظیمہ ہونے کی صورت میں جہری قراءت ہوگی جو خطبہ کے بھی مقارن ہوگی۔ حدیثِ ترمذی میں حضرت سمرہ سے جو مروی ہے کہ صفوں کی کثرت کے سبب ہم آپ ﷺ کی آواز نہیں سنتے تھے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ راوی گرامی نے یہ نہیں کہا کہ رسولِ اکرم ﷺ نے سری قراءت کی اور جہری نہیں کی بلکہ اپنا عدمِ سماع بیان کیا ہے۔ شافعیہ نے ان دونوں احادیث میں یہ تطبیق دی ہے کہ نمازِ خسوف میں سری قراءت ہوگی اور نمازِ کسوف میں جہری تو یہ معاملہ مدخول معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نمازِ

کسوف کا قصہ تھا کہ اس باب میں حضرت عائشہؓ سے متعدد روایات منقول ہیں اور خسوف کا سورج پر اطلاق غیر معروف (غیر قلیل) ہے (مصفّٰی، ۱/۱۸۸-۱۸۹؛ فتح الباری، ۲/۶۹۸ وغیرہ؛ باب الجهر بالقراءة في الكسوف، حدیث:۱۰۶۵ وغیرہ)۔

استسقاء کے باب سے متعلق شاہ صاحبؒ نے بعض مسائل بیان کئے ہیں اور احادیثِ دیگر سے استناد کیا ہے۔ اول مسئلہ کے تحت لکھا ہے کہ استسقاء میں کامل ترین عمل یہ ہے کہ لوگ تین روزے رکھیں، توبہ کریں اور صدقہ کے وجوہِ خیر انجام دیں۔ اس کے بعد چوتھے روز صحرا میں جائیں اور اس حال میں ہوں کہ روزہ سے ہوں اور گھریلو کپڑے (جامہائے خانگی) پہنے ہوئے ہوں جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ ترمذی میں ہے۔ وہاں دو رکعات نمازِ عید کی مانند ادا کریں، اس کے بعد دو خطبے پڑھیں اور بہت استغفار کریں اور امام اور مقتدی سب کے سب تحویلِ رداء (چادر بدلنے کا عمل) انجام دیں اور تحویل کی صورت سنن ابی داؤد میں آئی ہے۔ وہ یہ کہ چادر کا جو کونا دائیں شانے پر تھا اس کو بائیں شانے پر ڈالیں اور بائیں شانہ والا کونا دائیں شانے پر ڈالیں "**حول رداءه فجعل عطافه الايمن على عاتقه الايسر وجعل عطافه الايسر على عاتقه الايمن**"۔

ابوداؤد میں ایک دوسری روایت بھی آئی ہے کہ رسول اکرم ﷺ کے جسم اطہر پر ایک کالا لباس (**خميصة**) تھا تو آپ ﷺ نے اس کے زیریں حصے کو اوپری حصہ بنانا چاہا مگر جب ایسا کرنا مشکل ہوا تو آپ ﷺ نے اس کے دامن کو اپنے کندھے پر ڈال لیا "**وعليه خميصة سوداء، فاراد ان ياخذها باسفلها فيجعله اعلاها، فلما ثقلت عليه، رد ذيلها على عاتقه**" اس روایت سے بدلنے (**تنكيس**) کا استحباب بھی سمجھا جاتا ہے (مصفّٰی، ۱/۱۹۰)۔ اس کے بعد استسقاء کے وقت دعا کرنے کا باب ہے جس میں عمرو بن شعیبؒ کی حدیثِ مرفوع اور آپ ﷺ کی دعا مختصر کا ذکر ہے (ابوداؤد، کتاب صلوة الاستسقاء، ۲۰۴ وما بعد، احادیث: ۱۱۵۸-۱۱۶۲؛ بالخصوص ۱۱۶۰-۱۱۶۱)۔

نسخہ شاہ میں امام مالک کی موطا کا اگلا باب "**انزل القرآن على سبعة احرف**" ہے

جس میں حضرت عبدالرحمٰن بن القاریؒ کی وہ حدیثِ مرفوع مذکور ہے جو سورۃ الفرقان کی قراءت کے سلسلے میں حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت ہشام بن حکیم بن حزامؓ کی اختلافی نوعیت اجاگر کرتی ہے اور دونوں کی تصویبِ نبوی کے بعد یہ اظہار ہے کہ قرآن مجید سات حروف پر نازل ہوا لہذا جس میں تمہیں آسانی ہو اس میں قراءت کر لیا کرو۔

شاہ صاحبؒ نے مسویٰ اور مصفّٰی میں الگ الگ دو مختلف بحثیں کی ہیں جن میں بعض مشترک نکات بھی ہیں۔ مسویٰ کے حاشیہ میں تبصرہ و تعلیقِ شاہ یہ ہے کہ زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ احرف سے مراد حروف ادا کرنے کی صفت ہے جیسے ادغام، اظہار، امالہ اور جیسے لوگوں کے محاورے کے مطابق ایک معنی کے مختلف الفاظ جیسے آجاؤ کے لئے ھلم، یا تعال یا اقبل، کیونکہ وہ سب ایک ہی معانی کے ہیں۔ یا جیسے ﴿قل یا یھا الکفرون﴾ کی جگہ "قل من کفر"۔ امام بغوی کا قول ہے کہ مصاحفِ عثمانیہ پر صحابہ کرامؓ کے اتفاق کے بعد کسی شخص کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ کسی ایسے لفظ کو اختیار کرے جو عثمانی رسمِ کتابت سے خارج ہو اور نہ ہی وہ صحیح اثر (حدیث) کے بغیر کسی چیز کا اختراع کر سکتا ہے خواہ وہ لغت کے لحاظ سے معروف و استوار ہو۔ اب رہا معاملہ ان سات قراءتوں کا جو مصاحفِ عثمانیہ کے مطابق ہیں تو اس باب میں توسع قائم ہے۔ عالمگیریہ میں اس کا حاصل یہ لکھا ہے کہ قراءت میں ایسی غلطی جو معنی کو نہ تبدیل کرے وہ نماز کو فاسد نہیں کرتی ہے (مسویٰ، ۱/۱۹۰)۔

مصفّٰی میں رقم طراز ہیں کہ سبعۃ احرف کی تحقیق میں علماء کا بہت اختلاف ہے۔ فقیر کے نزدیک جو مقرر و ثابت ہو گیا ہے وہ یہ ہے کہ ایک کلام کو نظمِ عرب کی ترتیب کے مطابق چند صورتوں میں ادا کر سکتے ہیں اور اس میں سے ہر ایک حرف ہے اور یہ تعددِ حروف کبھی حروف تہجی کے اختلاف مخارج کے سبب ہوتا ہے اور کبھی "مدہ، تفخیم اور ترقیق" جیسی تجویدی صورتوں میں ہوتا ہے اور کبھی مترادف الفاظ کے استعمال کی طرح ہوتا ہے جیسے ﴿فاجر﴾ و ﴿آثم﴾ مترادف ہیں یا ﴿قل ایھا الکفرون﴾ اور ﴿قل للذین کفروا﴾، یا ﴿قل لمن کفر﴾ تینوں یکساں تعبیرات ہیں۔ پھر سات کا ذکر بیانِ کثرت

کے لئے ہے نہ کہ تحدید کی خاطر۔ لہذا ان تمام چیزوں میں قراءِ سبعہ کا اختلاف کہ جو کچھ مصاحفِ عثمانیہ میں لکھا ہوا ہے، اختلافِ احرف ہے اور صحابہ و تابعین کا کسی کلمہ میں وہ اختلاف جس کا اب مصاحفِ عثمانیہ میں احتمال نہیں پایا جاتا ہے وہ بھی اختلافِ حرف ہی ہے۔ جیسے ﴿فامضوا/فاسعوا﴾، ﴿ووصّی ربك/وقضی ربك﴾، ﴿اولم ییئس/اولم یتبین﴾ اور جیسے ﴿وماخلق الذکر والانثیٰ/والذکر والانثیٰ﴾۔ ایسی تمام صورتوں میں جب اختلافات اس طرح کے پیدا ہوں جو نظم کلام کی ترتیب کو بالکل بدل ڈالیں اس کو قرآن نہیں کہیں گے اور وہ کوئی دوسرا کلام ہوگا۔ اس بات کی دلیل کہ سات کا ذکر بجہتِ تکثیر ہے نہ کہ برائے تحدید قراءتِ عشرہ پر اتفاق ائمہ ہے کہ ان دسوں قراءتوں میں سے ہر ایک دوسرے سے مختلف ہے لہذا قراءت کا عدد بیس تک پہونچ جائے گا (مصفی، ۱/۱۹۱)۔

اس کے بعد قرآن کی خبر گیری (تعاہد) یعنی تلاوت اور قرآن کی بعض جہری اور بعض سری تلاوت اور سمجھ بوجھ کر قرآن پڑھنے اور جلد بازی نہ کرنے کے ابواب کے تحت آثار و احادیثِ عبداللہ بن عمرو البیاضی ہیں اور پھر قرآن کے اندر مذکورہ آیاتِ سجدہ سے متعلق باب اور اس کی احادیث اور مسائل کا ذکر ہے۔

قرآن مجید میں آیاتِ سجدہ کی تعداد شاہ صاحبؒ نے حضرت عمرو بن عاصؓ کی مروی حدیثِ ابی داؤد کے سبب پندرہ بتائی ہے جو امام احمد کا مسلک ہے۔ امام مالک نے مفصل کہی جانے والی سورتوں میں آیاتِ سجدہ نہیں تسلیم کی ہیں۔ شاہ صاحبؒ نے اس پر نقد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ خود امام موصوف کی نقل کردہ حدیث سورہ "انشقت" میں سجدہ کا صریح ذکر ہے۔ جو حضرت ابو ہریرہ سے "باب الآیات التی یؤثر السجود فیھا ...... الخ" میں پایا جاتا ہے۔ اسی طرح شافعیہ کے سورۂ ص کے سجدہ کو سجدۂ شکر قرار دے کر یہ حکم لگانے پر کہ نماز کے اندر اس کا سجدہ حرام ہے البتہ نماز کے باہر جائز، نقد کیا ہے اور اس کی تاویل کر کے بتایا ہے کہ وہ حضرت داؤد علیہ السلام کی اقتداء میں سجدہ لازمی بن جاتا ہے جو حدیث نسائی کے مطابق صحیح ہے۔ حنفیہ پر بھی ان کا نقد ہے کہ مذکورہ بالا حدیثِ ابی داؤد بروایت

حضرت عمرو بن عاصؓ وضاحت کرتی ہے کہ سورۂ حج میں دو سجدے ہیں جو ان کے حکم کے خلاف حجت ہے کیونکہ وہ ان کے ایک یعنی دوسرے سجدے کو ساقط کر دیتے ہیں (مصلی، ۱/۱۹۳؛ ابو داؤد، کتاب سجود القرآن، ۱-باب تفریع ابواب السجود الخ: حدیث-۱۳۹۸:...... ان النبی ﷺ اقرأه خمس عشرة سجدة فی القرآن: منها ثلاث فی المفصل، وفی سورة الحج سجدتان [سجدتین]...... نیز ۱۳۹۹:...... فی سورة الحج سجدتان......)۔

مفصل میں سجدہ کی آیات پر سجدہ نہ کرنے کے باب میں تین احادیثِ ابی داؤد ۱۴۰۰-۱۴۰۱، ۱۴۰۲-واضح کرتی ہیں کہ ہجرت کے بعد رسولِ اکرم ﷺ نے ان میں سجدہ نہیں کیا لہذا حضرت زید بن ثابتؓ نے بھی سجدہ نہیں کیا گویا کہ وہ اگلے باب کی حدیث-۱۴۰۳ کی ناسخ ہیں جن میں یہ مضمون ہے کہ سورۂ نجم کی آیتِ سجدہ پر سجدہ مکہ میں کیا گیا تھا۔ اس نکتہ سے کسی نے بھی بحث نہیں کی ہے۔ اس باب میں بحث کی گنجائش ہے جس کا یہاں موقع نہیں۔

ابواب الجنائز میں احادیث و آثارِ موطا کی تائید، استناد اور اقوال کے رد و نقد میں مختلف کتبِ حدیث سے احادیث نقل کی ہیں۔ میت کے غسل کی صفت و کیفیت کے باب میں حضرت امِ عطیہ انصاریؓ کی حدیثِ موطا کی تاویل و تشریح میں شاہ صاحب نے ارکان و فرائض اور آداب سے بحث میں لکھا ہے کہ مُردوں (میت) کے باب میں چار چیزیں - غسل، تکفین، نمازِ جنازہ اور تدفین - ہمیشہ مسلمانوں میں موجود رہی ہیں۔ ان میں سے تین "فرائض" عادتِ عرب سے آئے ہیں اور نمازِ جنازہ رسولِ اکرم ﷺ نے شروع فرمائی۔ شاہ صاحب نے یہاں عادتِ عرب کے ماخذ دینِ حنفی یا ملتِ ابراہیمی کا حوالہ نہیں دیا حالانکہ وہ ظاہر ہے اور "حجة الله البالغة" میں موجود ہے۔ غسل میں میت کے جسم پر تین بار پانی بہانے کو عام احادیث کے عموم کے مطابق قرار دیا ہے۔ بیری کے پانی اور کافور ملا کر نہلانے کے باب میں بھی حدیث کا حوالہ ہے۔

مسائلِ غسلِ میت کے تحت زیادہ احادیث کا حوالہ آیا ہے۔ بیوہ کو اپنے مردہ شوہر

کو اور مردہ بیوی کو شوہر کے غسل دینے کے باب میں دو احادیث سے استدلال کیا ہے۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ کو ان کی بیوی حضرت اسماء بنت عمیسؓ نے غسل دیا تھا اور حضرت عائشہؓ سے رسول اکرم ﷺ نے فرمایا تھا: تم اگر پہلے مر جاتیں تو میں تم کو غسل و کفن دیتا: "لومت قبلی لغسلتكِ و كفنتكِ" اور اس حدیثِ آخر کے لئے ابن ماجہ کا حوالہ دیا ہے۔ ان دونوں احادیث سے ان اقوالِ علماء پر رد کیا ہے جو زوجین کے ایک دوسرے کو غسل دینے کے معاملہ میں اختلافی رائے رکھتے ہیں۔ اسی طرح ایک حدیث سے مزید استدلال کرتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے اپنی زوجہ محترمہ حضرت فاطمہؓ کو غسل دیا تھا۔ قبر میں اتارنے کے باب میں بعض علماء کے قول پر تنقید کی ہے جو اجنبیوں کے جنازۂ عورت کے اتارنے کے قائل نہیں ہیں۔ حضرت ابو طلحہ انصاریؓ نے رسول اکرم ﷺ کی ایک دختر کو ان کی قبر میں اتارا تھا جیساکہ حدیث میں ہے۔ اسی طرح قمیص میں غسل دینے کی حدیث اور بلا قمیص غسل دینے کے قول میں تطبیق پیدا کی ہے کہ حدیثِ حضرت عائشہ اور حدیثِ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما میں ان دونوں کا الگ الگ ذکر آیا ہے۔ لہذا ان کو جمع بھی کیا جا سکتا ہے۔ اقوالِ فقہاء کی تائیدی روایات ان کے علاوہ ہیں۔ عورت کے لئے "اقل کفن" (سب سے کم) تمام بدن کا ستر بتایا ہے اور حدیثِ بخاری سے استدلال کیا ہے کہ حضرت مصعب بن عمیر عبدریؓ جب شہید ہوئے تو ان کا کفن چھوٹا پڑ گیا لہذا سر ڈھانک دیا گیا اور پیروں پر اذخر گھاس ڈال دی گئی لہذا تمام بدن کو مستور کرنا مردوں کے لئے بھی مستحسن ہے اور عورت کے لئے تو واجب ہے۔ اس کے بعد کیفیتِ تکفین کے سلسلے میں ہندو عرب کے آداب و روایات کا ذکر کیا ہے (مصفّی، ۱/ ۱۹۶-۱۹۷؛ بخاری/فتح الباری، ۳/ ۱۸۳ وغیرہ؛ حدیث: ۱۲۷۶ و اطراف؛ ابن ماجہ، ۱/ ۴۷۰؛ حدیث: ۱۴۶۵، نیز حدیث: ۱۴۶۴، غسلِ نبوی ازواجِ مطہرات نے انجام دیا تھا)۔

قبر میں جنازہ اتارنے والے کے لئے اور نماز پڑھنے والے کے لئے طاہر ہونے کی شرط احادیثِ موطا میں ملتی ہے۔ شاہ صاحب نے اس حدیث کی تاویل میں عمومِ حدیث:

"لایقبل اللہ صلوٰۃ احدکم الا بطھور" سے استناد کیا ہے اور اسی طرح مسلمانوں کے مسلسل و مستقل عمل سے بھی استدلال کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ اس کو وضو پر قیاس کرنا چاہئے کہ اس میں بھی تمام شرائط جیسے ستر عورت، استقبالِ قبلہ اور طہارتِ ثوب بھی پوری ہوں۔ مسوی میں اس پر اضافہ ہے کہ نمازِ جنازہ کے لئے طہارتِ حکمیہ اور طہارتِ حقیقیہ دونوں کا قیاس کیا گیا ہے اور تمام دوسری شرائط کا بھی۔ البتہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ اگر ولی کے علاوہ کسی شخص کا وضو نہ ہو اور وہ پانی کی تلاش میں جائے اور خدشہ ہو کہ نمازِ جنازہ چھوٹ جائے گی تو وہ تیمم کر سکتا ہے (مصفی / مسوی، ۱/۱۹۸)۔

نمازِ جنازہ کے مطابق امام کے پیچھے صفیں بنائی جائیں گی اور امام چار تکبیراتِ زائد کے ساتھ نماز پڑھائے گا۔ حضرت سہل بن حنیفؓ کی مرفوع روایت میں یہی ہے اور یہی حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع حدیثِ نمازِ نجاشی میں ہے۔ جماعت کے مسئلہ پر تمام فقہاء کا اتفاق و اجماع ہے اگرچہ فرضِ کفایہ ہونے کے سبب وہ ایک آدمی کے سبب بھی ساقط ہو جاتی ہے۔ چار تکبیرات بھی بالاتفاق فرض ہیں۔ قبر پر نماز ادا کرنا شافعی کے نزدیک صحیح ہے خواہ تدفین نمازِ جنازہ کے بعد ہوئی ہو یا پہلے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ صرف تین دنوں تک ہی قبر میت پر نمازِ جنازہ پڑھی جا سکتی ہے۔ دوسرے قول کے مطابق ایک ماہ تک اور تیسرے قول میں جب تک میت کا کچھ حصہ بھی بچا رہے اور چوتھے قول کے مطابق ہمیشہ پڑھی جا سکتی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک فتویٰ یہ ہے کہ جس شخص کو بلا نمازِ جنازہ دفن کر دیا گیا ہو صرف اسی کی قبر پر نماز پڑھی جا سکتی ہے جب تک مردے کے پھٹنے کا گمان نہ ہو یعنی تین دنوں تک ہی۔ ایک میت پر صرف ایک بار نمازِ جنازہ پڑھنی چاہئے۔ شہر سے غائب شخص کی نماز یعنی نمازِ جنازہ غائبانہ تو امام شافعی کے نزدیک صحیح ہے خواہ میت جہت قبلہ میں تھی یا نہیں اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ جائز نہیں۔ ایک صحابی کی قبر پر نمازِ نبوی پڑھنے کی تاویل یہ کی ہے کہ لوگوں نے ان کی نمازِ جنازہ نہیں پڑھی تھی اور نجاشی کی نمازِ غائبانہ رسولِ اکرم ﷺ کا مخصوص عمل تھا (مسوی، ۱/۱۹۹)۔ نمازِ جنازہ کی صفت اور اس کی دلیل شافعی پر

شاہ صاحبؒ نے تنقید کر کے اصولی بحث کی ہے (مصفّی،۱/۱۹۹-۲۰۰)۔

مصفّی میں مسئلہ کے تحت شاہ صاحبؒ رقمطراز ہیں کہ نیت، قیام، قراءت اور صلوٰۃ بر نبی ﷺ میں نمازِ جنازہ عام نماز (مطلقہ) کے موافق ہے اور تکبیرات اور دعا برائے میت بلا ارکانِ صلوٰۃ ادا کرنا بھی منقول ہے۔ چنانچہ امام شافعی کا رجحان ہے کہ جو چیز نمازِ مطلقہ کے موافق ہے وہ "بر طریق فرضیت" ہے کیونکہ ان کو ان شروط میں "صلوٰۃ مطلقہ" پر محمول کیا گیا ہے۔ لہٰذا ان تمام چیزوں (ارکان) کو بھی اسی کے موافق محمول کیا جائے گا بخلاف رکوع و سجود کے کہ ان کی عدمِ مشروعیت تواتر سے معلوم ہے۔ شاہ صاحبؒ کے نزدیک یہ خیال "محلِ نظر" ہے کہ لفظ حدیث ہے کہ قراءتِ فاتحہ سنت ہے اور حضرت ابن عمرؓ کا عمل اس کے ترک پر تھا اور جمع کرنے سے اس کا استحباب ثابت ہوگا اور یہ دلیل عدمِ فرضیت کی ہوگی۔ رسولِ اکرم ﷺ پر درود پڑھنے کی فرضیت کی دلیل گذر چکی ہے (یعنی وہ فرض نہیں، سنت ہے)، اسی دلیل کا اطلاق یہاں بھی ہوتا ہے۔ تکبیرات اور دعا بھی رکن ہیں کیونکہ ان پر مسلمانوں کا مسلسل عمل ہے۔ اب رہی جماعت تو وہ بالاتفاق سنت ہے کہ فرض ایک شخص کے نماز ادا کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح چار تکبیرات بھی بالاتفاق فرض ہیں۔ باقی بحث مسوّیٰ کی مانند ہے (مصفّی،۱/۱۹۹-۲۰۰)۔

نمازِ جنازہ کی ترکیب پر موطا کی حدیثِ ابی ہریرہؓ ہے اور اس پر بحثِ شاہؒ۔ تکبیر اولی کے بعد احناف کے نزدیک ثنا ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک سورۂ فاتحہ کی قراءت فرض ہے۔ شاہ صاحبؒ نے حدیثِ شیخین سے اسی کی تائید فراہم کی ہے: "من السنة قراءة الفاتحة فی صلوٰة الجنازة" (مصفّی/مسوّیٰ،۱/۲۰۰-۲۰۱؛ فتح الباری،۱/۲۶۱ وبالجد: حدیث-۱۳۳۵: "صليت خلف ابن عباسؓ علی جنازة، فقرأ بفاتحة الكتاب، قال: لتعلموا انها سنة"۔ امام بخاری کے باب کا عنوان ہی یہی ہے)۔

زندوں کے نوحہ کرنے سے مردہ کو عذاب کی حدیثِ موطا کی توجیہ و تاویل میں شاہ صاحبؒ نے لکھا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیثِ موطا کا مطلب یہ ہے کہ حضرت

عبداللہ بن عمرؓ غلطی سے یہ کہا کرتے تھے کہ مُردوں پر نوحہ کرنے سے اسے عذاب ہوتا ہے۔ رسولِ اکرم ﷺ کی حدیث میں دراصل یہ ہے کہ آپ ﷺ کا گذر ایک یہودیہ کے اہل و عیال پر ہوا جو اس پر رو رہے تھے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ رو رہے ہیں اور وہاں اس کی قبر میں اس پر عذاب ہو رہا ہے۔ مسوی میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے قول: ﴿لاتزر وازرة وزر اخری﴾ کی ترتیب اس حدیث اور قولِ حضرت عائشہؓ کے ساتھ ہے۔ امام شافعیؒ کا رجحان یہ ہے کہ اس یہودیہ کے اہل چونکہ نوحہ کی وصیت پر عمل کر رہے تھے اور آہ و بکا کر رہے تھے لہٰذا اس عورت کے وصیت کرنے کے سبب اس پر عذاب ہو رہا تھا اور ان کو ان کے گناہوں پر پکڑا گیا تھا اور وہ کسی دوسرے کی کرتوت میں ماخوذ نہیں تھے۔ شاہ صاحبؒ کہتے ہیں کہ "حضرات ابو موسیٰ اور نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ان کا عذاب یہی تھا کہ اللہ تعالیٰ ان کو وہ کلمات سنوا رہا تھا اور ان کے ذریعہ عذاب اس طرح دے رہا تھا کہ ان کو وہ کلمات سن کر اذیت ہوتی تھی اور ان کا مواخذہ اسی چیز پر ہو رہا تھا جس کا انھیں علم تھا اور تعذیب کا آلہ وہی کلمات تھے"۔ یہ بحث صرف مسوی میں ہے مصفی میں نہیں ہے (مسوی، ۱/ ۲۰۳)۔

قبر پر بیٹھنے، ٹیک لگانے، چلنے وغیرہ کی حدیثِ موطا کی تائید و استناد میں مسلم کی حدیث نقل کی گئی ہے کہ انسان کے لئے اس چنگاری پر بیٹھنا بہتر ہوگا جو اس کے کپڑے کو جلا کر اس کے جسم تک پہونچ جائے بجائے اس کے کہ وہ قبر پر بیٹھے "لان یجلس احد کم علی جمرة فتحرق ثوبه حتی تخلص الیه خیرله من ان یجلس علی قبر" (مسوی، ۱/ ۲۰۵؛ مسلم، ۳/ ۳۴۳: حدیث-۹۷۱: عن ابی هریرة : لان یجلس احد کم علی جمرة فتحرق ثیابه فتخلص الی جلده خیر من ان یجلس علی قبره۔ شاہ صاحب کی نقل کردہ حدیثِ مسلم میں تین الفاظ کا فرق ہے۔ ان الفاظ کے ساتھ مسلم میں اور کوئی حدیث نہیں ہے)۔

اسی پر شاہ صاحبؒ کے نسخہ موطا کی کتاب الصلوٰة کا آخری حصہ تمام ہوتا ہے اور اسی کے ساتھ اس باب کی احادیث و آثار کی تاویل بھی۔

مصفّی میں کتاب الزکوٰۃ کا اولین باب "اثم مانع الزکوٰۃ" (زکوٰۃ نہ دینے والے کے گناہ) پر ہے اور اس میں امام مالک نے آیتِ کریمہ: توبہ-۳۴: ﴿والذین یکنزون الذهب والفضة ولا ینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم..... تکنزون﴾ سے پہلے استدلال واستشہاد کیا ہے اور پھر دوسری آیتِ کریمہ آل عمران-۱۸۰: ﴿ولا یحسبن الذین یبخلون بما آتهم الله من فضله..... خبیره﴾ کو بطور استناد نقل کیا ہے اور اس کے بعد اسی معنی کی احادیث و آثارِ حضرات ابو ہریرہ اور عمر بن خطاب رضی اللہ عنہما کو بیان کیا ہے۔ یہ دونوں آثارِ صحابہ اولین آیتِ کریمہ کی حدیثی تشریح ہیں۔ ان کو حدیث و قرآن کے باہمی توافق وتفاعل سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے مسویٰ میں اولین آیتِ کریمہ کے حوالے سے حاشیہ لکھا ہے جس میں آیاتِ کریمہ اور آثار کے معانی کی تفہیم کی گئی ہے۔ اولین نکتہ یہ ہے کہ امت کا اس پر اجماع ہے کہ زکوٰۃ نہ دینا گناہِ کبیرہ ہے۔ علماءِ کرام کا آیتِ کریمہ کے معنی میں اختلاف ہوا ہے: ایک کمزور قول ہے کہ یہ ابتداء اسلام کا معاملہ تھا پھر اللہ نے زکوٰۃ کو طہارت بنادیا۔ دوسرا کمزور قول ہے کہ وہ آیتِ کریمہ اہلِ کتاب کے بارے میں نازل ہوئی تھی اور صحیح حضرت ابن عمرؓ کا قول واثر ہے کہ کنز دراصل وہ مال ہے جس کی زکوٰۃ نہ ادا کی جائے۔ ﴿لا ینفقونها﴾ (اس کو خرچ نہیں کرتے) کے معنی یہ ہے کہ اس میں سے وہ حصہ خرچ نہیں کرتے جس کو اللہ تعالیٰ نے (بطور زکوٰۃ) نکالنے کا حکم واجب عطا فرمایا ہے۔ دوسری آیتِ کریمہ میں وارد لفظِ "بخل" (کنجوسی) سے مراد زکوٰۃِ مفروضہ کا ادا نہ کرنا ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ کے اثر میں لفظ "شجاع" کے معنی اس "نرسانپ" کے لیتے ہیں جو گنجا اور "اقرع" ہوتا ہے محض اپنی زہریلی خاصیت کے سبب۔ اسی طرح دوسرے الفاظِ حدیث کی تشریح کی ہے (مسویٰ، ۱/۲۰۶)۔

وسق، صاع، درہم ودینار کی قیمت اور وزن کے باب میں ایک حدیث سے استنادِ عمومی کیا ہے کہ وزن میں اہلِ مکہ کا وزن معتبر ہوگا اور ماپ میں اہلِ مدینہ کی ماپ: "الوزن وزن اہل مکة والمکیال مکیال اہل المدینة" (مصفی،۱/۲۰۸)۔ اسی طرح موطا مالک میں منقول فرمانِ فاروقی میں سوم کی قید بھیڑ بکریوں کے لئے تو ملتی ہے مگر اونٹوں کے لئے نہیں لہذا امام مالک نے اس کے مطابق "نواضح الابل" پر زکوۃ مقرر کی ہے۔ شاہ صاحب نے اہلِ علم کا مسلک بیان کیا ہے کہ وہ دونوں کے لئے شرط ہے کیونکہ حدیثِ ابی داؤد میں ہے "فی کل سائمة ابل فی اربعین لبون" (مسوی،۱/۲۰۹؛ ابو داؤد، ۲۴: حدیث-۱۵۷۲: فی کل سائمة ابل فی اربعین بنت لبون الخ)۔

اونٹ، بھیڑ بکری وغیرہ کے نصاب اور حصہ زکوۃ سے مختلف آثار و احادیث کی فقہی تاویلات اپنے مقام پر آئی ہیں۔ البتہ بعض دوسرے ابواب و مسائلِ زکوۃ میں کسی اثر یا حدیث کی توجیہ و تاویل میں شاہ صاحب نے دوسری حدیث سے استناد کیا ہے۔ ان کا ذکر یہاں کیا جاتا ہے۔ حضرت امام زہری کا ایک اثر ہے کہ عطایا میں سے اولین زکوۃ وصول کرنے والے حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ تھے "اول من اخذ من الاعطیة معٰویة بن ابی سفیان"۔ شاہ صاحبؒ نے اس اثرِ زہری پر بحثِ مختصر میں لکھا ہے کہ امام شافعی کا مذہب ہے کہ اثرِ ابن شہاب میں مذکورہ عطاء دراصل فائدہ ہے اور اس میں حولانِ حول ہونے سے قبل زکوۃ نہیں واجب ہوگی۔ امام بیہقی نے ان کا قول اپنی سنن میں نقل کیا ہے۔ شاہ صاحب نے اس پر اضافہ فرمایا ہے کہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عثمانؓ نے بھی عطایا سے زکوۃ لی تھی کیونکہ ان کے ارباب مال کے نزدیک وہ مال تھا جس پر سال گذر گیا تھا۔ مسوی میں یہ بحث ہے اور مصفی میں بھی لیکن موخر الذکر میں امام بیہقی اور ان کی سنن کا حوالہ نہیں آیا ہے (مسوی/مصفی،۱/۲۱۴)۔

صاحبِ مال و نصاب بچے (نابالغ) پر حنفی مسلک میں زکوۃ نہیں واجب ہوگی کیونکہ وہ صاحبِ مال تو ہے لیکن مکلف نہیں۔ شاہ صاحبؒ نے مصفی میں اس کی تائید میں حدیث:

"رفع القلم عن ثلثة" نقل کی ہے (مصفی،۱/۲۱۵)۔

اموالِ تجارت میں مسلم وذمی تاجروں سے بالترتیب عشر اور نصفِ عشر زکوۃ لینے پر بحث کرتے ہوئے حضرت شاہ نے فرمانِ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی تائید واستناد میں حدیثِ ابوداؤد سے کام لیا ہے: "عن سمرة ان رسول اللهﷺ کان یأمرنا ان نخرج الصدقة من الذی نعد للبیع"۔ مصفی میں حضرت عمرؓ کا عمل اور بعد میں اس پر تعامل بھی بیان کیا ہے کہ عہدِ فاروقی سے تمام عاملین اپنے علاقے میں اموالِ تجارت کی زکوۃ لیا کرتے تھے۔ اس کے بعد اموالِ تجارت کے نصاب وغیرہ سے بحث کی ہے (مصفی،۱/۲۱۷-۲۱۸؛ ابوداؤد،۱/۲، حدیث:۱۵۵۹، یکساں الفاظ کے ساتھ ہے)۔ اس ضمن میں شاہ صاحبؒ نے یہ وضاحت بھی کی ہے کہ مالِ تجارت کے حال میں احادیث مبسوط نہیں ہیں اور ان کا حال نقد کے حال سے مستنبط کیا گیا ہے لہذا اسی پر محمول کرنا چاہئے اور عرف کا خیال رکھنا بھی ضروری ہے۔

تمر اور زبیب (کھجور) کے خرص (تخمینہ) اور اس کی بنا پر اس کے نصاب کی تعیین کے بعد زکوۃ کی تحدید اور ادائگی کے مسائل وامور سے بحث میں شاہ صاحبؒ نے اس حدیثِ موطا (مسئلہ مالک) کے تعلق سے تاویل کی ہے اور ان کی تاویل کی مختلف جہات ہیں جو ترتیب وار ذیل میں بشکلِ نکات درج کی جارہی ہیں:

۱-تمر اور زبیب وغیرہ پر زکوۃ واجب ہوگی بشرطیکہ اس کی شرائط پوری ہوجائیں اور فواکہ (پھلوں) پر باتفاقِ علماء زکوۃ نہیں ہے۔ ان دونوں قسموں میں فارق شے یہ ہے کہ جس درخت کا پھل فوت ہوجائے اور ایک سال باقی نہ رہے وہ فواکہ میں شمار ہوگا۔ جیسا کہ اس کے مخالف اناج شعیر اور حنطة (جَو اور گیہوں) ہے جو مدتوں باقی رہتا ہے اور اس کا ذکر حدیثِ حاکم میں آیا ہے لہذا ان دونوں قبیلوں (قبیلتین) میں فارق "حب مقتات مدخر" (جمع کرکے محفوظ رہنے والا غلہ) ہے۔

۲-صاع مختلف نوعیت کے تھے: ان میں صاع مدینہ اور صاع بغداد زیادہ معروف ہوئے۔ ان کا وزن مختلف رہا اور ان کو کسی دوسرے ملک کے اوزان میں بدلنے سے مختلف

وزن ملتا ہے لہذا ان کا لحاظ ضروری ہے۔

۳-"مکیل" (ماپ والی شے) کو جب بھی "موزون" (وزن کی جانے والی شے) میں بدلا جائے گا تو فرق آئے گا کیونکہ ماپ کا اندازہ محض تخمینہ پر ہوتا ہے اور وہ قطعی نہیں ہو سکتا جیسا کہ محلیؒ نے ابن الصباغؒ کے حوالے سے واضح کیا ہے۔ شاہ صاحبؒ نے الروضۃ کی تعریف و تشریح بھی نقل کی ہے۔ اس میں سب سے اہم اور "صواب" قول امام دارمی کا ہے: "والصواب ما قاله الدارمی: ان الاعتماد علی الکیل بصاع معایر بالصاع الذی کان یخرج به فی عصر رسول اللهﷺ، ومن لم یجده وجب علیه اخراج قدر یتقین انه لا ینقص منه، وعلی هذا التقدیر بخمسة ارطال و ثلث تقریب"۔

۴-تمر و زبیب اور دوسری اشیاء میں نصاب کے تخمینہ سے بحث کی ہے جو احادیث کی روشنی میں ہے۔

۵-عشر اور نصف العشر کے وجوب کی بحث بھی مختلف احادیث کے سبب ہے اگرچہ حوالہ نہیں دیا ہے (مصفی، ۱/ ۲۲۰-۲۲۱)۔

شاہ صاحبؒ نے "رکاز" اور "معدن" (کان) پر زکوٰۃ کے ابواب میں بعض احادیث اور ان کی کتب سے بحث کی ہے اور کہیں اپنے موقف کی تائید لائے ہیں اور کہیں ان میں سے کسی کے قول پر نقد و رد کیا ہے یا حدیث واثر کی تاویل کی ہے۔ حضرت بلال بن حارث مزنیؓ کو معادنِ قبیلہ (بمقام فرع) کا اقطاع عطا کئے جانے پر عام بحث دیگر احادیث کی روشنی میں کی ہے اور اس ضمن میں امام شافعی کے دوسرے قول کو امام بیہقی کی سنن کے حوالے سے نقل کیا ہے اور اس پر نقد کرتے ہوئے محدثین اور اہلِ حدیث کے موقف کی تشریح بھی کی ہے اور تائید بھی۔ محدثین کا یہی موقف ہے کہ ملکیت کے بعد اگر حولانِ حول ہو جائے تو اس سے زکوٰۃ لی جائے گی ورنہ خمس لیا جائے گا (مسوی، ۱/ ۲۲۴)۔

زکوٰۃِ فطر کے وجوب اور ادا میں شاہ صاحب نے تمام احادیث و آثار کی تشریح و

تاویل کم از کم مسوی میں امام شافعی کے نقطۂ نظر سے کی ہے اور ان کے ہر قول کو مطابق حدیث قرار دینے کی کوشش کی ہے اور امام ابو حنیفہ کے اقوال و آراء کو بلا استنادِ حدیث نقل کیا ہے حتیٰ کہ گیہوں کے وزنِ فطرہ نصف صاع کے بارے میں ان کے قول کو حدیث حضرت معاویہؓ سے مستند نہیں کیا ہے۔ یہ طویل بحث ہے اور مسوی میں / کے طویل حاشیوں میں سے ہے۔ اس پر بحث کرنی ضروری ہے جو اپنے مقام پر آئے گی (۱/ ۲۲۵-۲۲۶)۔ اگلے بابِ موطا میں حضرت ابن عمرؓ کے ایک اثر کے مطابق زکوۃ فطر ادا کرنے میں تعجیل کا حکم ہے اور شاہ صاحب کے بقول وہ دو تین دنوں میں ادا کرنے کا حکم دیتا ہے یعنی اول رمضان سے آخر رمضان تک (۱/ ۲۲۶)۔

زکوۃ کے آٹھ مصارف پر مصفّٰی میں آیتِ کریمہ: ﴿انما الصدقات للفقراء الخ﴾ کی تشریحِ شاہ کافی مفصل ہے لیکن اس میں فقہی توجیہ و تاویل بہت کم ہے اور فقراء، مساکین، عاملین، مولفۃ القلوب، الرقاب، غارمین، فی سبیل اللہ اور ابن السبیل کی ضروری تشریح ہے۔ البتہ مولفۃ القلوب کو آنحضرت ﷺ کے حصہ سے خمس الخمس دینے کے شافعی نقطۂ نظر پر حضرت شاہ نے نقد کیا ہے کیونکہ مسلمان کبھی ایسے علاقوں میں ہوتے ہیں جہاں ان کے لئے دار الحرب سے جہاد میسر نہیں ہوتا اور اس صورت میں "فے" ان کے ہاتھ ہی نہیں آتا اور دار السلام کے کفار کے سرکشوں سے جو ضرر پہونچتا ہے وہ ان کو بھی ہوتا ہے اور بیت المال میں ان کے لئے صدقات کے علاوہ کوئی دوسرا مال نہیں ہوتا لہٰذا حکمتِ شرع کا تقاضا ہے کہ اس قسم کا بھی کوئی علاج ہو لہٰذا ان کو صدقات میں سے حصہ ملنا چاہئے (مسوی، ۱/ ۲۲۷)۔

تاویل و توجیہ کے نقطۂ نظر سے ایک مسئلہ ان مصارف زکوۃ کے بعد شاہ صاحبؒ نے بیان کیا ہے اس میں آیتِ کریمہ ﴿للفقراء الذین احصروا فی سبیل اللہ﴾ سے یہ مفہوم سمجھا ہے کہ اگر ضروری حاجت کے بعد کمانے سے کوئی فرض کفایہ مانع ہو جیسے جہاد اور علم شرعی کی تحصیل و تعلیم تو ان کے لئے فقراء کے حصہ میں استحقاق مانع نہیں بنتا یوں

حدیث میں بھی آیا ہے کہ سوال اس شخص کے لئے جائز ہے جو کسی آفت کا مارا ہو تا کہ ضروری سامانِ زندگی حاصل کر سکے اور ہر ایک شخص کا سامان زندگی مختلف ہوتا ہے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ دوسرے کا کسب کرنا اس کو لائق بنادیتا ہے اور کسبِ نالائق پر قدرت سے اس کے استحقاق کو کوئی ضرر نہیں پہونچتا ہے (مصفی، ۱/ ۲۲۷-۲۲۸)۔

باب موطا میں آثار و احادیث کے تحت اس مسئلہ پر کہ آلِ محمد ﷺ کے لئے صدقہ وزکوۃ جائز نہیں ہے علماء کا اتفاق نقل کیا ہے۔ احادیث کے مطابق بنوہاشم کے لئے صدقہ جائز نہیں۔ امام شافعی نے ان کے ساتھ بنو مطلب کو بھی شامل کیا ہے۔ البتہ موالیِ محمد ﷺ کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک ان کے لئے بھی صدقہ حرام ہے اور بعض کے نزدیک ان کے لئے جائز ہے (مسوی، ۱/ مصفی، ۱/ ۲۲۸)۔

کتاب الزکوٰۃ کے "باب النھی عن السوال لمن یقدر علی الکسب او عندہ نحو اوقیۃ" کے تحت تین مرفوع احادیثِ ابی بکر، ابی ہریرہ اور عطاء بن یسار رضی اللہ عنہم ہیں جن میں بلاضرورت مانگنے سے منع کیا گیا ہے اور حاجتمند کے لئے سوال کی اجازت دی گئی ہے۔ شاہ صاحبؒ نے مسوی میں عالمگیری اور شرح السنۃ کے حوالے سے احادیث کی تشریح کی ہے بالخصوص آخر الذکر کی۔ اس میں تطبیقِ احادیث کے حوالے سے یہ اہم بات لکھی ہے کہ اختلافِ احوال کے مطابق ان میں تطبیق دی جا سکتی ہے۔ اصل اعتبار حاجت اور کسب و کمائی کے ذریعہ مالداری کا ہے۔ ایک اوقیہ (چالیس درہم) عصر نبوی میں مہاجرین کے مانند لوگوں کو غنی بناتا تھا لہذا ان کے لئے سوال جائز نہیں تھا۔ مہاجرین کو اتنی دولتمندی/ غنا کے باوجود "مالِ فے" سے بار بار عطیہ نبوی ملتا تھا اور "فے" کی قلت تھی۔ شاہ صاحبؒ کی اصل مراد یہ ہے کہ ایک اچھا خاصا غنی شخص بھی اپنے اہل و عیال وغیرہ کی بنا پر حاجتمند ہو سکتا ہے لہذا اس کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔ مصفی میں اس بحث سے گریز کیا ہے البتہ آخری بابِ زکوۃ- ثوابِ صدقہ کی حدیث اور فارسی ترجمہ- پر کتاب الزکوٰۃ ختم کی

مؤطا امام مالکؒ کا نسخہ شاہ روزوں سے متعلق آیاتِ کریمہ سے شروع ہوتا ہے۔ ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱-﴿یا ایھا الذین امنوا کتب علیکم الصیام..... لعلھم یتقون﴾ آیات سورۂ بقرہ: ۱۸۳-۱۸۷۔

۲- بعض آیات کا فارسی ترجمہ مصفی میں دیا ہے۔

۳- آیاتِ کریمہ میں وارد بعض تعبیرات کی تشریح و تاویل کی ہے اور اس میں سلف کے اختلاف کو بھی بیان کیا ہے۔

۴- اصل تاویل و توجیہِ شاہؒ آیتِ کریمہ: ﴿وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین﴾ میں ملتی ہے۔ شارحِ گرامی کا فرمانا ہے کہ سلف کے دو قول اس آیت کے باب میں ملتے ہیں: اول ابتدائے اسلام میں یہ رخصت تھی کہ جو چاہے روزے رکھے اور جو چاہے افطار کرے اور روزوں کے بدلے صدقہ دے دے۔ پھر یہ رخصت منسوخ ہو گئی۔

-دوسرا قول ہے کہ "وعلی الذین لا یطیقونہ وعلی الذین یطیقونہ" کے معنی یہ ہیں کہ پہلے ان لوگوں کو روزہ کی طاقت تھی پھر وہ روزہ رکھنے سے معذور ہو گئے اور ان سے مراد شیخ فانی (بہت بوڑھا شخص) ہے۔

-شاہ صاحبؒ کے نزدیک اس کی تیسری جہت بھی ہے۔ مصفی میں صراحت کے ساتھ تفصیل بیان کی ہے کہ ان دونوں توجیہات یا اقوال سے "قلقِ خاطر" دور نہیں ہوتا کیونکہ "لا" کا حذف اس جگہ جائز ہوتا ہے جہاں معنی مشتبہ نہ ہوں اور یہاں معنی مشتبہ ہو جاتے ہیں۔ لہذا سلف میں ایک بڑی جماعت دوسری وجہ کی قائل ہے اور آیتِ کریمہ کے یہ معنی بتاتے ہیں کہ باوجود لفظ ابا کے تفسیر آیت کو برہم کرنا ہے اور جو لوگ اس کے منسوخ ہونے کے قائل ہوئے ہیں وہ مفہومِ آیت سے زیادہ مراد لیتے ہیں کیونکہ مسلمانوں

کا پیہم عمل اس کا شاہد نہیں ہے اور نسخ کے قول کا وجوب اگرچہ صحابی سے منقول ہو تو بھی محلِ نظر ہے کیونکہ وہ امر اجتہادی ہے۔لہذا ایک اور وجہ "خاطر فقیر" پر یہ اتری اور اس سے قلقِ خاطر دور ہو جاتا ہے کہ اس کے اصل معنی یہ ہیں کہ ایک مسکین کا کھانا ان لوگوں پر واجب ہو جاتا ہے جو عید الفطر کے دن اس کی طاقت رکھتے ہیں۔اس کو ذکر سے قبل مضمر رکھا گیا کیونکہ وہ رتبہ میں مقدم ہے اور ضمیر کو معنی کی طرف رجحان دے کر ذکر کیا گیا کیونکہ فدیہ ہی طعام ہے اور وجوبِ فطر تمام اہلِ علم کا مذہب ہے جیسا کہ کلامِ حضرات سعید بن جبیرؒ اور قاسمؒ سے مستنبط ہوتا ہے اور اس کا ذکر آرہا ہے۔اس کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ جو لوگ صاحبِ طاقت ہیں ان پر دوسرے دنوں میں قضا واجب ہوتی ہے اور وہ قضا نہیں کرتے تو ایک مسکین کا فدیہ دیں گے۔دوسرے ایام سے مراد قضاء رمضان سے دوسرے رمضان کے درمیان کا زمانہ ہے کیونکہ اگر اس سے مطلق عدمِ قضا مراد لی جائے تو وہ اس کی موت کے بعد ہی ثابت ہوگا اور موت کے بعد تو کسی شے کے وجوب کا محل ہی نہیں ہوتا ہے لہذا آیت کے یہ معنی ہو ہی نہیں ہوسکتے۔

حدیثِ نبوی: "من مات وعليه صيام شهر فليطعم عنه مكان كل يوم مسكينا" (جو شخص انتقال کر جائے اور اس پر رمضان کے مہینے کے روزے باقی ہوں تو اس کے ورثاء ہر روز کے بدلے ایک مسکین کو کھانا اس کی جگہ کھلائیں) سے پانچویں وجہ مستنبط ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ ﴿وعلى الذين يطيقونه﴾ کے معنی قضا کے ہیں کہ وہ اپنی موت تک قضا نہیں کرتے اور اس صورت میں ان کے ہر ایک روزے کے بدلے ایک مسکین کا کھانا دیا جائے اور "على الذين" کے معنی ہیں کہ اس کے ولی پر فدیہ واجب ہوتا ہے کہ وہ میت کے ترکے سے اس کا (فدیہ) نکالے کیونکہ میت پر روزے کا ذمہ باقی رہ گیا تھا۔یہ تمام "وجوہِ صحیحہ" ہیں اور ان کے ہر ایک مدلول کی طرف سلف گئے ہیں اور ظاہر ہے کہ انھوں نے آیتِ کریمہ کے تمام محتملات (احتمالات) سے معانی اخذ کیے ہیں اور اللہ زیادہ جاننے والا ہے۔

فرمانِ الٰہی: ﴿واذا سالك عبادي﴾ کسی بیگانہ بات کی بنا پر فصل نہیں پیدا کرتا

ہے کیونکہ معنی یہ ہیں کہ تم مدت کی تکمیل کرو اور اللہ کی بڑائی بیان کرو اور اس کو پکارو۔ اللہ تعالیٰ نے کلام کو اپنے سنن (احکام) سے برائے تاکید تحویل کر دیا یا سامع کو فرحت بخشنے (تطریة) کی خاطر مدلل دیا۔ ان آیات میں رمضان کے روزوں کو فریضہ قرار دیا گیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے لفظِ "کُتِبَ" استعمال کیا ہے (جس کے معنی فرض کئے گئے)۔ الصوم کے لغوی معنی رکنے (امساک) کے ہیں اور ان آیاتِ کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت میں کھانے پینے اور جماع سے فجر صادق سے لے کر غروب شمس تک رکنا (امساک) ہے اور نیت روزہ کا وجوب حدیث: "انما الاعمال بالنیات" سے معلوم ہوتا ہے۔ ان سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ مریض و مسافر روزہ افطار کریں گے اور بعد میں مدتِ افطار کی قضا کریں گے۔ ان سے ہمارے رجحان و تاویل کے مطابق یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ صدقۂ فطر بھی فریضہ ہے جس کا وقت اور مقدار حدیث سے معلوم کی جائے گی۔ ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ قضاء رمضان کے وقت زیادہ سے زیادہ تکبیر کہنا مطلوب ہے اور یہ کہ اعتکاف ایک مطلوب نیکی (قربة مطلوبة) ہے اور اعتکاف کے دوران عورتوں سے مباشرت حرام ہے۔ شاہ صاحبؒ کی یہ تمام توجیہ و تشریح بنیادی طور سے مسوّی کے حاشیہ پر مبنی ہے (مصفی، ۱/۲۳۰-۲۳۱)۔

مصفی میں یہی بنیادی شرح و توجیہ پائی جاتی ہے مگر بعض نکات شاہ زیادہ ہیں یا واضح ترین:

۱- ﴿وعلی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین﴾ کے باب میں اولین توجیہ یہ ہے کہ اول / آغازِ اسلام میں روزۂ رمضان رکھنے یا افطار کرنے کی رخصت تھی جو بعد میں منسوخ ہو گئی۔ مصفی میں اس کا ناسخ بتایا ہے اور وہ ہے اگلی آیتِ کریمہ ﴿فمن شهد منکم الشهر فلیصمه﴾۔

۲- سلف سے منقول دو اقوال کے بارے میں مصفی میں اپنا خیال ظاہر ہے کیا کہ ان دونوں سے قلقِ خاطر نہیں دور ہوتا۔

۳-اپنی خاص توجیہ سوم سے قلقِ خاطر نہ صرف دور ہونے کی بات کہی ہے بلکہ صحیح معنی و مفہومِ آیتِ کریمہ بھی واضح ہونا بتایا ہے۔

۴-"لا" کے مقام حذف سے اصولی بحث کی ہے کہ اسے صرف وہاں حذف کیا جاتا ہے جہاں معنی مشتبہ نہ ہوتے ہوں۔ یہاں "لا" کے حذف سے معنی مشتبہ ہو جاتے ہیں۔

۵-نسخ کا ثبوت تاریخ و حدیث اور مسلسل تعاملِ مسلم سے نہیں ملتا۔

۶-قولِ صحابی پر یہ نسخ مبنی ہے تاہم وہ امر اجتہادی ہے لہذا وہ نگاہِ شاہ میں محلِ نظر ہے۔

۷-فدیہ کی تفصیل دی ہے کہ وہ اس کے اپنے نفس کا فدیہ ہو یا نفسِ ولد کا ہو یا نفسِ مملوک (غلام) کا ہو وغیرہ۔

۸-فدیہ طعام مسکین سے فدیہ / صدقہ فطر مراد لینے میں یا وجہ تسمیہ بیان کرنے میں یہ لکھا ہے کہ ایک سال تک آدمی کو نعمتِ عظیم سے نوازا گیا لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ ایک مسکین کو اس کے خاندان (عیال) سمیت پیٹ بھر کر کھانا کھلائے۔ اس فدیہ کی مقدار رسولِ اکرم ﷺ نے مقرر فرمادی کہ وہ روزی شہر (قوتِ بلد) کا ایک صاع ہو یا نصفِ صاع گیہوں ہو یا ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو کا ہو (حدیثِ نبوی میں نصف صاع گیہوں کا ذکر نہیں ہے۔ وہ حضرت معاویہؓ کے استنباط پر مبنی ہے)۔

۹-مرجع کے رتبہ میں مقدم ہونے کے سبب ذکر سے قبل اضمار کی مثالیں کلامِ عرب سے مصفّیٰ میں پیش کی ہیں جیسے فی دارہ زید، ضرب غلامہ عمرو۔ ضمیر کو مذکر لانے کی وجہ یہ ہے کہ وہاں رجحان (میل) کے معنی میں ہے کیونکہ "فدیہ ہماں طعام مسکین" ہے۔ اس کی مثال کلامِ الٰہی سے دی ہے اور وہ ہے: ﴿و ان لکم فی الانعام لعبرۃ نسقیکم مما فی بطونہ﴾ (النحل-۶۶)۔

۱۰-لہذا ہر کام و عمل جو بطریقِ عبادت و طاعت کیا جائے عملِ خیر ہے۔ فدیہ دینے میں عملِ خیر قدر سے زیادہ ہے اور وہ بھی ٹھیک ہے لیکن اس عمل سے بہتر روزہ رکھنا ہے۔ شاہ صاحبؒ نے روزہ رکھنے کے بہتر عمل ہونے کی حکیمانہ توجیہ کی ہے کہ روزہ رکھنا

نفس پر بہت شاق ہوتا ہے لہذا اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ "اخروی خیریت" پر نظر رکھنی چاہئے اور جسمانی لذتوں سے تھوڑی دیر کے لئے دستکشی کرنی اسی کے حق میں بہتر ہے۔

۱۱-ماہ رمضان کی اہمیت و شرف یہ ہے کہ اسی میں قرآن مجید کا نزول ہوا اور وہی قرآن انسانوں کو راہِ ہدایت دکھاتا ہے۔ اس کی آیاتِ کریمہ ہدایت کے باب میں واضح ہیں اور حق و باطل کا فرق اجاگر کرتی ہیں۔ لہذا جو شخص بھی اس ماہِ مبارک میں موجود ہو اسے روزہ رکھنا چاہئے اور مسافر و مریض کے لئے یہ سہولت ہے کہ وہ جتنے روزے رمضان کے قضا کریں دوسرے ماہ میں اتنے روزے پورے کریں اور یہ کلمۂ الٰہی تکرار نہیں ہے بلکہ نسخ کے توہم کو دور کرنے کی خاطر دوبارہ لایا گیا ہے۔ جیسا کہ "من شھد" کے عموم سے واضح ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ تمہارے حق میں آسانی چاہتا ہے اور دشواری نہیں چاہتا۔ یعنی "شرائع" میں آسانی کی گئی ہے۔ اسی بنا پر مریض و مسافر کے افطار کو جائز رکھا گیا ہے تاکہ تم کو کامل کرے یعنی "ہر تشریع" یہ ہے کہ تمہارے روزوں کو قضا کے ذریعہ مکمل و کامل کردے لہذا "اللہ اکبر" کا ورد کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کا شکرادا کرو کہ اس نے تم کو ہدایت دی یعنی روز فطر / عید الفطر میں نمازیں اور نماز کے باہر تکبیر زیادہ کہنے کی ہدایت فرمائی کہ وہ رمضان کے اکمال کے بعد آتی ہے اور اسی بنا پر تم کو شکرادا کرنا چاہئے۔

۱۲-شاہ صاحبؒ نے ﴿واذا سالك عبادي عني فاني قريب﴾ کی دلنشین تشریح کرنے کے بعد اس کلمہ کو اللہ تعالیٰ کے اگلے قول: ﴿يريد الله بكم اليسر﴾ سے مربوط بتایا ہے اور باقی تفسیر مسویٰ کی مانند ہے اگرچہ زیادہ مفصل ہے۔

۱۳-راتوں میں (رمضان کی) مباشرت کی اجازت کی حکمت پر کافی عمدہ بحث کی ہے اگرچہ مختصر ہے۔ عورتوں یعنی بیویوں کو لباس کہنے کا مطلب بتایا ہے کہ وہ تمہاری عفت کا سبب ہیں اس لئے وہ بطور لباس ہیں۔ اس کے بعد دراصل آیاتِ کریمہ کا ترجمہ و تشریح ہے جو مصفّٰی میں اس سے قبل نہیں آسکی تھی۔

۱۴-ترجمہ کے بعد فرماتے ہیں کہ ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے تمام احکام روزہ پر

مشتمل "جملہ عظیمہ" کو پیش فرمایا ہے۔

۱۵-نیت کے وجوب کے لئے حدیث کے ساتھ آیتِ کریمہ: ﴿وما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین﴾ بھی نقل کی ہے جیساکہ شاہ صاحبؒ کا دوسرے مقامات پر معمول رہا ہے۔

۱۶-رمضان میں نزولِ قرآن ہونے کو عرب حساب کے مطابق بتایا ہے جو رویت ہلال سے شروع ہوتا ہے اور دوسرے ہلال کی رویت پر ختم ہوتا ہے۔

۱۷-"ولتکبروا الله" کو کلمہ عام قرار دے کر عیدالفطر میں تکبیر کا اکثار (کثرت سے کرنا) مطلوب قرار دیا ہے۔ نماز میں اور نماز کے باہر دونوں اوقات میں۔ نماز میں اول رکعت میں سات تکبیریں اور دوسری میں پانچ تکبیریں کہنا جائز ہے جس طرح دونوں میں چار چار تکبیرات بھی کہی جاسکتی ہیں (کہ وہ اکثار کا مقصد پورا کرتی ہیں، جو دراصل مطلوب ہے)۔ محض "اکثار" مقصود ہو تو تین تین تکبیرات سے بھی وہ حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ کثرت یا جمع کا "اقل" ہے۔

۱۸-اعتکاف ایک مطلوب عبادت ہے اور چونکہ وہ مسجد ہی میں کیا جاسکتا ہے لہذا اس کے دوران جماع حرام ہوتا ہے لہذا مسجد میں بھی جماع حرام ٹھہرے گا خواہ بلا اعتکاف ہو۔

۱۹-مسئلہ کے تحت نیت کو ارکانِ صوم میں سے ایک رکن بتایا ہے اور اس حدیث: "انما الاعمال بالنیات" کی مفصل تشریح کی ہے۔ قصدِ فعل اور شریعت میں اس کی تعریف و تحدید پر یہ بہت اہم بحث ہے۔ نیت میں شک، یومِ شک میں تحری سے نیت روزہ اور دوسرے مباحث کو حدیث ترمذی: "عن عمار من صام یوم الشك فقد عصى ابا القاسم" سے مستند بتایا ہے اور یوم شک کے روزے کی ممانعت کی علت سے بحث کی ہے (ترمذی، ۲/ ۲۰۲، باب ماجاء في كراهية صوم يوم الشك، حدیث-۶۸۵: ..... من صام اليوم الذي يشك فيه الناس فقد عصى ابا القاسم ﷺ)۔

۲۰-دوسرا رکن روزہ کھانے پینے اور جماع سے رکنا ہے جو نصِ قرآن سے ثابت

ہے اور سنت میں بھی اس کا حکم ہے جو استسقاء کے باب میں امساک پر ہم روایت کریں گے۔ پھر اکل وشرب کی تعریف کی ہے کہ خارج سے کسی عین کا جوف (پیٹ / اندرون) تک پہونچنا براہ ایک کھلے ہوئے راستے کے: "وصول العین من الخارج الی ما یسمیٰ جوفا من طریق منفذ مفتوح"۔ دوسرا قول یہ بھی بیان کیا گیا ہے: الی جوف فیہ تحیل الغذاء۔

۲۱-اس کے بعد روزہ نہ توڑنے والے امور کا ذکر کیا ہے جیسے:

- حلق سے ہوا کا اندرون میں پہونچنا
- مشک کی خوشبو کا دماغ میں پہونچنا

کیونکہ یہ کھلے راستے سے نہیں پہونچتے بلکہ مسامات کے ذریعہ پہونچتے ہیں۔

قول اول کے مطابق: کان وناک میں دوا ٹپکانا باعثِ افطار ہے (یعنی روزہ توڑنے والا) مگر قول دوم کے مطابق وہ ناقض / مفطر روزہ نہیں ہے۔ آگے چل کر حدیثِ بخاری نے استدلال کیا ہے: "قال الحسن: لا باس بالسعوط للصائم ان لم یصل الی حلقه"۔ اس پر نقد و بحث کر کے بتایا ہے کہ اکثر وہ حلق تک پہونچ جاتا ہے (فتح الباری، ۴/ ۲۸:۲۰۰-باب قول النبی ﷺ: اذا توضا الخ۔ ترجمہ الباب میں فتویٰ حسن بصری ہے)۔

- قے کے مسائل بیان کئے ہیں کہ کتنی قے روزہ کو توڑ دیتی ہے اور کتنی نہیں۔ ان کی اقسام کا حوالہ بھی ہے۔
- رطوبت اور تھوک سے روزہ نہیں ٹوٹتا ہے۔ اس طرح کھانے کا کوئی حصہ منہ میں رہ جائے تو اس کے اندر چلے جانے کا مسئلہ ہے۔
- بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا جیسا کہ حدیثِ شیخین میں آیا ہے: "من نسی وهو صائم فاكل و شرب فليتم صومه، فانما اطعمه الله وسقاه" (فتح الباری، ۴/ ۱۹۴:۲۶-باب الصائم اذا اكل او شرب ناسيا، حدیث: ۱۹۳۳: اذا نسى فاكل و شرب فليتم صومه، فانما اطعمه الله وسقاه؛ مسلم ۳/ ۲۲۳: حدیث-۱۱۵۵: لفظ مسلم۔ شاہ صاحبؒ نے

بس یہ فرق کیا ہے کہ "فاکل اوشرب" میں "او" کو صرف "و" بنادیا ہے)۔

-جماع، کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کی صورت میں حلق کے نیچے پانی اتر جانے کے معاملہ میں حدیث سے ہی اس کو روزہ توڑنے والا بتایا ہے اور عقلی دلائل سے بھی ان کو مستند بنایا ہے۔

-متعدد دوسرے امور سے بحث کی ہے جو روزہ توڑ دیتے ہیں یا جن کے کرنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔

۲۲-صوم ادا کرنے کی تین شروط ہیں: اسلام، عقل اور حیض و نفاس سے پاکی اور ان تینوں کی تشریح متعلقہ آیات واحادیث کے ذریعہ کی ہے: اسلام نص قرآن سے ثابت ہے، عقل قصد و علم کے لئے ضروری ہے، حیض و نفاس سے پاکی کے لئے حدیث ہے: "فانهن اذا حضن لايصلين ولا يصمن......" (مصفی، ۱/ ۲۳۰-۲۳۵)۔

باب فضل الصوم کے تحت حدیثِ مرفوع ابی ہریرہؓ میں وارد فرمانِ نبوی: "لخلوف فم الصائم أطيب عندالله من ريح المسك......" کی تشریح مسوی میں کی ہے کہ وہ خالی پیٹ ہونے کے سبب پیدا ہوتی ہے اور اس کے اللہ کے نزدیک خوشبوئے مشک سے زیادہ پاکیزہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس سے رضائے الٰہی حاصل ہوتی ہے اور حدیث میں ہے کہ میں اس کا بدلہ دیتا ہوں: "وانا اجزي به" اس سے اعزاز و اکرام اور تعظیم ہے۔ اسی طرح اگلی حدیثِ ابی ہریرہؓ میں لفظ "صفدت" کے معنی زنجیر پہنانے کے بتائے ہیں (مسوی، ۱/ ۲۳۵؛ مصفی میں یہ تشریحات حدیث نہیں ہیں)۔

موطا کے باب میں ہے کہ رویتِ ہلال سے روزہ رکھنا اور افطار کرنا واجب ہوتا ہے، اگرچہ چاند نہ دکھائی دے تو تین دن کی گنتی پوری کرو پھر روزہ رکھو یا افطار کرو۔ اس معنی کی کئی احادیثِ مرفوعہ اور آثارِ صحابہ مذکور ہیں جن میں حضرات عبداللہ بن عمرؓ سے دو، حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور ایک اثر و عمل حضرت عثمانؓ ہے۔ پہلی حدیثِ ابن عمرؓ میں ہے کہ اگر چاند نظر نہ آئے تو اس کا اندازہ کرو۔ شاہ صاحبؒ نے اس کی تشریح کی ہے کہ

شعبان کے تیس دن پورے کرو اور اس کے بعد ہی رمضان کا اعتبار کرو۔ اگر ماہِ عید کا چاند نہ دکھائی دے تو تیس دن / روزے پورے کر کے عید کا اعتبار کرو اور دوسری روایت میں صراحت ہے کہ تیس دن پورے کرو "فاکملوا ثلثین"۔ یہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی طرف اشارہ ہے۔ حضرت عثمانؓ کے اثر کی تشریح میں مفصل بحث کی ہے۔

امام مالک کی روایت ہے کہ حضرت عثمان بن عفانؓ کے زمانے میں نیا چاند شام کو دکھائی دیا مگر حضرت عثمان نے افطار نہیں فرمایا تا آنکہ شام ہو گئی اور سورج ڈوب گیا۔ حدیث میں لفظ "عشی" وارد ہوا ہے جس کا ترجمہ "بعد نیمروز" کیا ہے۔ پھر شرح میں لکھا ہے کہ حدیث میں وارد حکم نبوی "تروہ" (جب تم اس کو دیکھو) کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تم سب ایک ایک کر کے چاند دیکھو کیونکہ حدیث ابو داؤد میں آیا ہے "عن ابن عمر: اخبرت رسول اللہ ﷺ انی رایت الهلال فصام وامر بصیامة" (ابوداؤد، ۴۰۱-۴۰۲: حدیث=۲۳۴۹: "عن ابن عمر قال: ترای الناس الهلال فاخبرت رسول اللہ ﷺ انی رایته فصام وامرالناس بصیامه، باب فی شهادة الواحد علی رویة هلال رمضان" کا متن قدرے مختلف ہے)۔ اس حدیث سے واضح ہوا کہ اس موقعہ پر آنحضرت ﷺ نے بنفسِ نفیس چاند دیکھا تھا اور نہ جم غفیر (بڑے مجمع) نے لہذا اس کے معنی ہوئے کہ جب تم میں سے کوئی دیکھے (حتی یریٰ بعضکم)۔ قرآنِ عظیم میں آیا ہے: ﴿ ان جاء کم فاسق فتبینوا...... ﴾ لہذا ضروری ہوا کہ خبر دینے والا عادل ہو خواہ ایک شخص ہی ہو جیسا کہ حدیث ابن عمرؓ کا مضمون دلالت کرتا ہے اور خواہ اس نے قاضی کے سامنے گواہی نہ دی ہو کیونکہ اس حدیث میں اس پر سکوت پایا جاتا ہے۔ صرف مصفی میں یہ بحث ہے، مسوی میں نہیں ہے (۱/۲۳۶-۲۳۷)۔

مسئلہ کے تحت مصفی میں یہ سوال اٹھایا ہے کہ ایک شہر میں چاند دیکھا جائے اور دوسرے شہر میں جستجو کے بعد بھی رویت نہ ہو تو کیا ہو؟ اس کے جواب میں توجیہ و تشریح حدیث یہ کی ہے کہ اگر شہر (دوم) قریب ہو تو ان کی رویت کو ماننا لازم ہے اور دوسرا شہر دور ہو تو حدیث ابن عباسؓ کے مطابق لازم نہیں ہے اور مسئلہ فطر و حج پر قیاس کرنے سے

بھی یہی ثابت ہوتا ہے جو حدیث میں منصوص بیان ہوا ہے۔ ظاہر معنی یہ ہیں کہ بُعد مسافت سے مراد قصر ہے اور مسافتِ قصر کو رویتِ ہلال سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ مشروعیت یہ ہے کہ ہر علاقہ/ناحیہ کی رویت صرف اسی کے لیے کافی ہے کیونکہ دوسری صورت میں حرج ہوگا اور اخبار و اطلاعات کا پہونچانا باعثِ تکلیف ہوگا اور وہ صرف جہتِ اختلافاتِ مطالع کا معاملہ نہیں ہے اور "عادتِ قاضیہ" یہ ہے کہ قریبی علاقوں میں خبریں بہ آسانی پہونچ جاتی ہیں لہذا جس شہر میں رویت ہلال ہوئی ہو اور وہ دو مرحلہ کی مسافت پر واقع ہو تو اس کا حکم لازم نہیں ہے (مصفی، ۱/۲۳۷؛ مسوی میں یہ مسئلہ نہیں ہے)۔ مسوی میں حدیثِ ترمذی سے استناد کیا ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ بقولِ حضرت عائشہؓ میرے پاس تشریف لاتے اور فرماتے کیا تمہارے پاس دوپہر (غداء) کا کھانا ہے، میں کہتی کہ نہیں ہے تو فرماتے کہ میں روزہ دار ہوں۔ پھر اس پر فقہی اختلاف کا ذکر ہے (۱/۲۳۷)۔ مصفی میں اس حدیث کو امام دار قطنی اور بیہقی کی حدیث سے بھی مدلل کیا ہے اور حدیثِ حضرت ابن عمرؓ کو تین اماموں—ترمذی، دار قطنی، بیہقی—کی روایات کی بنا پر مرفوع ثابت کیا ہے (۱/۲۳۷؛ ترمذی، باب صیام المتطوع بغیر تبییت: حدیث-۷۳۲: ...... فقال: هل عندكم شيء؟ قالت، قلت: لا قال: فاني صائم؛ بیہقی، السنن الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، مکہ مکرمہ ۱۹۹۹ء، ۴/۴۵۵-۴۵۶: باب صيام التطوع والخروج منه قبل تمامه، حدیث-۸۳۳۹)۔

حدیثِ حضرت ابن عمرؓ کے مطابق حضرت بلالؓ کی اذان کے بعد بھی رمضان میں سحری کھاتے رہنے کی اجازتِ نبوی تھی جو اذان حضرت ابن ام مکتومؓ سے ختم ہوتی تھی۔ اس کی تشریح میں شاہ صاحبؒ نے دوسری احادیث و آیات سے بھی استدلال و استشہاد کیا ہے۔ شاہ صاحبؒ آیتِ کریمہ ﴿حتى يتبين لكم الخيط الخ﴾ سے اس حدیثِ موطا کے معنی کو ماخوذ قرار دیتے ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ یہ حکم اس بینا شخص کے لیے ہے جو افق پر صبحِ صادق کی علامات دیکھ سکتا ہے، اس سے نابینا یا رویت میں "اعمالِ حس" نہ رکھنے والا شخص مراد نہیں ہو سکتا ہے۔ مسئلہ کے تحت فقہی جزئیہ بھی بیان کیا ہے (مصفی، ۱/۲۳۸)۔

دوسرے کی طرف سے روزہ رکھنے یا نہ رکھنے کے مسئلہ اور باب کے تحت حضرت ابن عمرؓ کا اثر ہے کہ کوئی شخص کسی دوسرے (زندہ) شخص کی طرف سے روزہ رکھے اور نہ نماز ادا کرے۔ اس کی طرف سے فطرہ یا صدقہ دینے کے مسئلہ پر فقہی اختلاف کا ذکر ملتا ہے جس میں ایک فقہی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ مرنے والے کے ولی کو روزہ رکھنا چاہئے اور دوسری توجیہ یہ ہے کہ صرف صدقہ ادا کرے اور روزہ رکھنے کا مطلب بھی یہی ہے کہ کھانا کھلائے اور کھانا کھلانے کو مجازاً روزہ رکھنے سے حدیثِ نبوی میں تعبیر کیا گیا ہے۔ شاہ صاحبؒ کی یہ بحث مسویٰ میں ہے۔ مصفیٰ میں مزید تشریح یہ کی ہے کہ علماءِ حدیث نے اس پر ایک حدیثِ بخاری سے تعقب کیا ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ جو شخص مر جائے اور اس پر روزہ باقی ہو تو اس کا ولی اس کی طرف سے روزہ رکھے: "من مات وعلیہ صوم صام عنہ ولیہ" (فتح الباری، ۴/۲۴۱ ومابعد: بخاری کی حدیث میں الفاظ ہیں: "من مات وعلیہ صیام صام عنہ ولیہ"، حدیث: ۱۹۵۲)۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حدیثِ بخاری اور اثرِ حضرت ابن عمرؓ کے درمیان جمع و تطبیق ممکن ہے لہذا تشریح کرتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کے قول کہ کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے روزہ نماز نہ کرے کا مطلب یہ ہے کہ زندہ شخص دوسرے زندہ شخص کے بارے میں اس کی زندگی میں نہیں کر سکتا۔ اس کے مزید معنی یہ ہیں کہ مریض یا شیخ فانی اپنے لڑکے یا غلام کو کہے کہ میری طرف سے روزہ رکھ لے تاکہ اس کے روزے کا بار ہلکا ہو جائے لیکن اس حکم یا مسئلہ کا اطلاق حج کے باب میں نہیں کیونکہ ضرورت کے وقت حج بدل کیا جا سکتا ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص مر گیا اور اس پر روزہ باقی تھا تو حدیثِ شیخین میں آیا ہے کہ ایسے شخص کے ولی کو اس کی طرف سے روزہ رکھنا چاہئے۔ جبکہ حدیثِ ترمذی و ابن ماجہ میں ہے کہ جو شخص مر جائے اور اس پر ماہ (رمضان) کے روزے باقی ہوں تو اس کا ولی میت کی طرف سے ہر دن کے عوض ایک مد کھانا کھلائے (ترمذی، ۳/۲۴۱؛ حدیث-۷۱۷: من مات وعلیہ صیام شہر فلیطعم عنہ مکان کل یوم مسکیناً، ابن ماجہ......: حدیث-۱۷۵۷:

من مات وعليه صيام شهر، فليطعم عنه، مكان كل يوم مسكين)۔ امام شافعی نے اپنے قول قدیم میں حدیث اول پر عمل کیا اور قول جدید میں حدیث ثانی پر کہ وہی نظائر کے سب سے زیادہ مشابہ ہے۔ فقیر کہتا ہے کہ اس صورت میں بھی تعارض نہیں ہے کہ ایک کو لے لیں اور دوسرے کو نظر انداز کردیں بلکہ دونوں پر عمل ممکن ہے۔ چنانچہ کفارات کے باب میں اس کے نظائر سے متعلق چند خصلتیں آتی ہیں لہذا ہمارا کہنا ہے کہ دو چیزوں میں سے خواہ وہ ولی کا روزہ ہو یا فدیۂ طعام میت کی عہدہ برآری حاصل ہونی چاہئے۔ ان دونوں کے درمیان جمع کرنے کا اس لئے احتمال نہیں کہ ان میں سے ہر ایک "کفایت" کا شعور وادراک دینے کے لئے کافی ہے۔

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ بعض علماء نے یہ تخصیص کی ہے کہ یہ حکم فدیۂ طعام یا قضائے ولی اس شخص کے لئے ہے جو قضا کرنے کی قوت ومدت کے باوجود تفریط کرے اور روزہ کی قضا نہ رکھے۔ فقیر کے نزدیک لفظ حدیث میں تمکن وقدرتِ قضا کا ذکر نہیں بلکہ عام حکم ہے لہذا اس کو عموم ہی پر مبنی سمجھنا چاہئے۔

آخری مسئلہ باب یہ ہے کہ اگر ولی روزے رکھنے کی رخصت اختیار کرے تو ولی سے مراد قریب ترین عزیز ہے۔ ویسے لفظِ حدیث سے ہر قریب وعزیز مراد ہو سکتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی اجنبی تبرع میں روزہ رکھ لے تو بھی جائز ہوگا جیسے کوئی شخص بھی خواہ ولی ہو یا اجنبی میت پر واجب قرض کو ادا کردے تو وہ ادا ہو جائے گا۔ لہذا اگر ولی کسی اجنبی کو اجرت دے کر یا بلا اجرت روزہ رکھنے کو کہے تو صحیح ہوگا۔ اگر ولی فدیۂ طعام اختیار کرے تو قیاس کرکے ایک مد نکال دے جیسا کہ مسئلہ کے نظائر کے باب میں ہوتا ہے (مصفی، ۱/۲۴۹-۲۵۰)۔

باب موطا میں اور اس کے تحت اقوالِ حضرات سعید بن مسیبؒ اور قاسم بن محمدؒ کے مطابق یہ مذکور ہے کہ بلا عذر کوئی شخص اگر ایک رمضان کے قضا روزوں کو دوسرے رمضان تک ادا نہیں کرتا تو وہ نہ صرف ان کی قضا کرے گا بلکہ ایک مسکین فی روزہ کے

حساب سے فدیہ بھی دے گا۔ بیشتر فقہاء کا یہی مسلک ہے سوائے امام ابو حنیفہ کے کہ ان کے نزدیک صرف قضا لازم ہو گی، فدیہ نہیں۔ مسئلہ کے تحت شاہ صاحب نے اثر قاسم بن محمدؒ کی توجیہ و تاویل کی ہے اور دوسری روایات و احادیث سے استناد بھی۔ فرماتے ہیں کہ حضرت قاسم بن محمدؒ اور سعید بن مسیبؒ کے "اثر" کا ماخذ حدیث دار قطنی و بیہقی ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ سے اسی مضمون کی مروی ہے لیکن اس کو رسول اکرم ﷺ تک "رفع" کرنا ضعیف ہے اور اس کا "وقف" صحیح ہے یعنی وہ حضرت ابو ہریرہؓ کا قول ہے۔ گویا کہ اس کی مشروعیت میں یہ مصلحت ہے کہ قضا کی سال بہ سال تاخیر و "تسویف" (ٹال مٹول) کو روکا جائے اور اگر وہ تیسرے رمضان تک قضا نہ کرے تو ظاہر قول یہ ہے کہ مُدّ کو مکرر (دوگنا) کر دیا جائے (مصفی، ۱/۲۵۱؛ مسوی میں یہ بحث نہیں ہے صرف مسلک حنفی و شافعی کا ذکر مختصر ہے؛ بیہقی، ۴/۲۲۴-۲۲۳: حدیث-۸۲۱۱-۸۲۱۲: حدیث ابن عباسؓ/سعید بن ابی عروبہؒ؛ حدیث-۸۲۱۳: عن ابی هريرة: يصوم الذي حضره ويصوم الآخر ويطعم لكل ليلة مسكينا، اس حدیث کو غیر مرفوع بھی کہا ہے اور صرف کفارہ ادا کرنے کا مسئلہ بھی ہے اور قضائے صوم واجب نہیں)۔

اگلے باب موطا کا موضوع ہے کہ رمضان کے روزے کے دوران کلام کو شہوت و غیبت اور گالی گلوچ سے پاک رکھے۔ اس کے تحت حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث نقل کی گئی ہے جو اسی معنی کی ہے۔ مسوی میں وضاحت شاہ ہے کہ روزہ اگرچہ اس سے فاسد نہیں ہوتا تاہم ان چیزوں سے احتراز کی بڑی تاکید آئی ہے (مصفی/ مسوی، ۱/۱۵۱-۱۵۲)۔

جس شخص نے منہ بھر کر روزے کی حالت میں قے کی اس پر قضا واجب ہو گی اور جسے خود بخود قے آ گئی اس پر قضا نہیں۔ اس مضمون کے باب کے تحت حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر ہے۔ شاہ صاحبؒ نے مصفی میں اس حدیث کی توجیہ و تاویل میں دوسری احادیث سے استناد کیا ہے۔ ان کے بقول اصحاب سنن اربعہ اور دیگر علماء حدیث نے اس حدیث کو مرفوع نقل کیا ہے۔ پھر کچھ اصولی بحث بھی کی ہے۔ قے کرنے سے روزہ کا فاسد ہونا اگر

اس کے عین کی جہت سے ہے تو وہ فاسد کر دے گا خواہ اس بات کا یقین ہو کہ کوئی چیز جوف یا معدہ میں واپس نہیں گئی ہے، یا اس کے جوف کی طرف رجوع (پلٹنے) کے مظنہ (گمان) کی جہت سے کہ اس سے یہ یقین ہو کہ کوئی شے واپس نہیں گئی ہے تو روزہ کو فاسد نہیں کرے گا۔ اس فقیر کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ قے لانا (استقاءہ) نیند کی مانند (بمنزلہ نوم) ہے کہ حضرت شارع علیہ السلام نے اس مقام پر اس کے واپس جانے کے گمان کو جہاں اختیار نہ ہو معاف فرمایا ہے اور جہاں اختیار کی بنا پر ہو وہاں روزہ کے فاسد ہونے کا حکم دیا ہے۔ چنانچہ نیند میں ریح (ریاح) کے نکل جانے کا گمان (مظنہ) رہتا ہے لیکن چونکہ خود شارع نے علت کو بیان فرمایا ہے لہذا علیحدہ علیحدہ حکم دیا جائے جو علت پر دائر ہوگا۔ لہذا سچ بات یہ ہے کہ "مظنہ رجوع" کے سبب وہ مفسدِ صوم ہے لیکن اگر یقین ہو کہ کوئی چیز پلٹ کر جوف میں نہیں گئی ہے تب بھی قضا لازم آئے گی کیونکہ اس کی علت شارع نے قائم (نصب) فرمادی ہے اگر حکمت موجود نہ ہوتی تو مالدار مسافر (مسافر مترفہ) کو کوئی حرج نہیں ہوتا (مصفی، ۱/ ۲۵۲؛ سنن میں باب القیء ملاحظہ ہو، مثلاً ابوداؤد، ۲/ ۳۰۶؛ باب الصائم یستقیء عامدا؛ حدیث-۲۳۷۷ وغیرہ)۔

روزہ میں بھول کر کھانے پینے کے باب موطا کے تحت صرف مسئلہ مالک ہے جس میں امام موصوف کا قول ہے کہ جس شخص نے رمضان کے روزے میں یا اور کسی واجب روزے میں بھول کر کھا پی لیا تو اس کی جگہ صرف ایک قضا کرنی ہوگی اور جس نے نفل روزے میں سہواً کھا پی لیا تو اس پر کوئی قضا نہیں اور اس کو اس دن کا روزہ پورا کرنا چاہئے جس دن کھایا پیا ہو جو اس کے لئے جائز ہے۔ امام مالک نے بعض اور جزئی مسائل سے بھی تعرض کیا ہے لیکن امام مالک کے اس قول پر بقول حضرت شاہ حدیثِ مسلم کی بنا پر نقد و تعقب کیا گیا ہے کہ بھول کر کھا پی لینے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا خواہ فرض ہو یا نفل۔ امام مالک نے اس کی نفل سے تخصیص کی ہے جو عمومِ حدیث کے خلاف ہے۔ یہی اہلِ علم کا فتویٰ ہے (مسوی/ مصفی، ۱/ ۲۵۳؛ مسلم، ۳/ ۲۲۲-۲۲۳؛ حدیث-۱۱۵۵؛ عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ ﷺ: من نسی وھو صائم فاکل اوشرب فلیتم صومہ، فانما اطعمہ اللہ وسقاہ)۔

(۱۹) صومِ عاشورہ مستحب ہے۔ اس باب کے تحت حضرت عائشہؓ کی حدیثِ مرفوع ہے جس میں یہ ذکر ہے کہ قریش جاہلیت میں اس کا روزہ رکھتے تھے اور رسولِ اکرم ﷺ بھی جاہلیت میں اس کا روزہ رکھتے تھے۔ جب رسولِ اکرم ﷺ مدینہ آئے تو بھی اس کا روزہ رکھا اور لوگوں کو بھی اس کے روزوں کا حکم دیا۔ جب رمضان فرض ہوا تو وہ تو فریضہ بن گیا اور روزۂ عاشوراء متروک ہوا، جو چاہتا رکھتا اور جو نہ چاہتا نہ رکھتا۔ دوسری حدیثِ حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ میں ہے کہ وہ اس کا روزہ نفل سمجھ کر رکھا کرتے تھے۔ تیسرا اثر حضرت عمرؓ ہے کہ انھوں نے حضرت حارث بن ہشام کو خود بھی اور ان کے اہل کو اس دن کا روزہ رکھنے کا حکم دیا تھا۔ شاہ صاحب کی تشریح کے مطابق اکثر علماء کے نزدیک نو اور دس کا روزہ رکھنا مستحب ہے اور عالمگیریہ میں ہے کہ صرف عاشوراء کا روزہ رکھنا مکروہ ہے (۱/۲۵۴)۔ اس پر مختصر تبصرہ یہ کیا جا سکتا ہے کہ مکی عہد میں اور اولین سال مدینہ میں صومِ عاشوراء فرض تھا اور ملتِ ابراہیمی کی اتباع کی بنا پر اس کی فرضیت تھی۔ رمضان کے روزوں کی فرضیت نے صومِ عاشوراء کی فرضیت کو منسوخ کیا تھا جس طرح ہر ماہ کے تین دنوں کی فرضیت کو منسوخ کیا تھا۔ ان کا استحباب باقی رہا۔ عالمگیریہ کا فتویٰ کہ صرف عاشوراء کا روزہ رکھنا مکروہ ہے بالکل غلط ہے (مکمل بحث کے لئے ملاحظہ ہو مضمونِ خاکسار: احادیثِ عاشورا- ایک تجزیاتی مطالعہ، معارف اعظم گڑھ، ستمبر-نومبر، ۲۰۰۴ء)۔

نفل روزہ کو توڑنے کے نتیجہ میں اس کی قضا واجب ہوتی ہے۔ بابِ موطا کے تحت حضرت ابن شہاب زہریؒ کی حدیثِ مرسل ہے جس میں رسولِ اکرم ﷺ نے امہات المومنین حفصہ وعائشہ رضی اللہ عنہما کو نفل روزہ توڑنے پر قضا رکھنے کا حکم دیا تھا۔ امام خطابی نے مرسل ہونے پر اعتراض وارد کرنے کے علاوہ یہ توجیہ کی ہے کہ اگر وہ مرفوع حدیث سے بھی ثابت ہو جائے تو بھی حکم نبوی کو استحباب پر محمول کیا جائے گا اور اس کے ضمن میں انھوں نے اصولی بحث بھی کی ہے۔ شاہ صاحبؒ نے ان مباحث کے علاوہ اس نقطۂ نظر کی تائید میں حاکم اور ابو داؤد کی ایک اور حدیث سے استناد کیا ہے کہ نفل روزہ

دار اپنے نفس کا امیر ہے چاہے روزہ رکھے اور چاہے تو افطار کرے (توڑ دے) (مسوّی / مصفّی، ۱ / ۲۵۷؛ ابوداؤد، ۴۱۸-۴۱۹: حدیث-۲۴۵۲-۲۴۵۳ نفل کو افطار کرنے کی رخصت بالقضا کے باب میں اور حدیث-۲۴۵۴ قضائے نفل کے متعلق حدیث و عمل عائشہ وحفصہ رضی اللہ عنہما)۔

اعتکاف کے باب میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیثِ مرفوع کا لبِ لباب یہ ہے کہ رمضان کے آخری عشرہ میں مسجد میں اعتکاف کیا جائے اور رمضان کی آخری دس طاق راتوں میں لیلۃ القدر کی تلاش کی جائے۔ اس کی مفصل توجیہ و تاویل مصفّی میں کی ہے۔ اس کے بنیادی نکات حسب ذیل ہیں:

۱- "مقدمہ" بحث میں "ذاتیاتِ اعتکاف" اور اس کے "مباحات و مفسدات" کی جستجو کی ضرورت۔

۲- حقیقتِ اعتکاف: کسی مسجد میں اتنی دیر قیام (درنگ) جسے قیام کہا جاسکے۔ یہ "درنگ" اہل شرع کے استعمال سے ماخوذ ہے۔

۳- مسجد میں قیام (درنگ) قید شرعی ہے جس کا حکم ملتا ہے مسجد میں مرابطہ کے سبب:

-اہل شرع کے التزام سے۔

- آیتِ قرآنی: ﴿وانتم عاکفون فی المساجد﴾ سے۔

۴- نیت کی شرط و قید "حدیث: انما الاعمال بالنیات" سے۔ محض نیتِ اعتکاف کا معاملہ محلِ نظر ہے۔

۵- محض نیت کے ساتھ مسجد میں ٹھہرنے کے باب میں تامل و نظر ہے کیونکہ مسجد میں ٹھہرنا دو طرح کا ہوتا ہے: ایک قسم کو اعتکاف کہتے ہیں اور دوسرے کو نماز کا انتظار وغیرہ: ان دونوں کے درمیان فرق کرنا چاہئے اس لئے کہ نیت اعتکاف فرق نہیں پیدا کرتی اور اس سے "مصادرہ" لازم آتا ہے لہٰذا اعتکاف کے لئے اتنا ٹھہرنا اور قیام کرنا ضروری ہے جو نمازی ہر روز نہیں کرتے۔

۶- امام مالک و امام ابوحنیفہ کی متفقہ رائے ہے اور امام شافعی کی رائے مختلف ہے۔

دونوں آرا کی تشریح معہ دلائل کی ہے۔

۷-حسبِ دستور دونوں کے اختلاف کو دور کرنے کی سبیل نکالی ہے: ایک تاویل کے مطابق رائے شافعی اظہر ہے اور دوسری کے مطابق امامین ہمامین کی رائے اظہر ہے۔

۸-اعتکاف کرنے والے کے لئے شرائط-اسلام، عقل کے اثبات اور حیض و نفاس و جنابت سے طہارت-معہ دلائل بیان کی ہیں۔

۹-روزہ کے قید و شرطِ اعتکاف ہونے کے ضمن میں "دو قول" کا صرف حوالہ دیا ہے۔

۱۰-دورانِ اعتکاف مباحاتِ زیب و زینت کو حدیثِ حضرت عائشہؓ سے مستند کیا ہے کہ وہ رسولِ اکرم ﷺ کی آرائش گیسو کرتی تھیں۔ موطا میں ان مباحاتِ اعتکاف کا باب لیلۃ القدر کے باب کے بعد آتا ہے جس میں حضرت عائشہؓ کی حدیثِ مذکورہ کے علاوہ دوسری احادیث و آثار مذکور ہیں جیسے صرف ضروری حاجات کی بنا پر نکلنا، عیادتِ مریض وغیرہ نہ کرنا، نمازِ جنازہ سے دور رہنا، مسجد میں خیمۂ اعتکاف لگانا یا گوشۂ مسجد میں پردہ سے آڑ بنالینا، نمازِ جمعہ کے لئے مسجدِ جامع میں جانا بحکمِ الٰہی: ﴿اذا نودی للصلوۃ﴾ اور جماع جیسے ممنوعات و محرمات و مفسدات کو آیتِ کریمہ: ﴿ولا تباشروھن وانتم عاکفون فی المساجد﴾ سے مستند بنایا ہے (مصفی، ۱/ ۲۶۰-۲۶۱)۔

شبِ قدر (لیلۃ القدر) کے بابِ موطا میں ہے کہ اس کی تعیین میں اختلاف پایا جاتا ہے: ایک قول ہے کہ وہ آخری دس راتوں میں آگے پیچھے ہوتی رہتی ہے اور قولِ ابی سعید خدریؓ کے مطابق اکیسویں شب متعین طور سے لیلۃ القدر ہوتی ہے۔ اس کے تحت مذکورہ احادیث میں مختلف تاریخوں کا ذکر ملتا ہے: حضرت عبداللہ بن انیس جہنیؓ کی حدیث میں لیلۃ القدر ۲۳ ویں شبِ رمضان ہے۔ حضرت انس بن مالکؓ کی حدیث میں نویں، ساتویں اور پانچویں رات میں تلاش کرنے کا حکمِ نبوی بیان کیا گیا ہے۔ بلاغاتِ مالک کے مطابق بعض صحابہ کرامؓ کو آخری سات راتوں میں وہ رویا میں دکھائی گئی اور اسی معنی کا حکم رسولِ اکرم ﷺ سے نقل کیا گیا ہے۔ مسوی اور مصفی میں شاہ صاحب کی مختصر تشریح یہ

ہے کہ محلی کے مطابق امام مزنیؒ اور امام ابن خزیمہؒ کا قول ہے کہ شبِ قدر ہر سال ایک رات میں منتقل ہوتی رہتی ہے اور انھوں نے تمام روایات کو جمع کر کے یہی رائے دی ہے۔ امام نوویؒ نے روضہ میں بیان کیا ہے کہ یہی قول قوی ہے اور امام شافعیؒ کا مذہب ہے کہ وہ کسی ایک خاص رات میں لازمی طور سے نہیں ہوتی۔ مسوی میں تھوڑی اور وضاحت ہے اور وہ یہ کہ منہاج کے مطابق امام شافعیؒ کا رجحان اس طرف ہے کہ شب قدر اکیس (۲۱) اور تیئیس (۲۳) شبِ رمضان کو ہی ہوتی ہے۔ عالمگیریہ میں یہ لکھا ہے کہ لیلۃ القدر کی تلاش مستحب ہے اور امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ وہ رمضان کی کس رات میں ہوتی ہے نہیں معلوم کیونکہ وہ آگے پیچھے ہوتی رہتی ہے۔ ان دونوں اماموں کا یہی قول ہے لیکن اس کے ساتھ یہ وضاحت بھی ہے کہ بہر حال وہ ایک جہت سے متعین ہے اور آگے پیچھے نہیں ہوتی (یعنی اکیس یا تیئیس میں ہوتی ہے یا آخری عشرہ کی طاق راتوں میں ہوتی ہے: مسوی / مصفی ۱/۲۶۱-۲۶۲)۔ شاہ صاحبؒ نے بہر حال ان احادیث کا ذکر کیا ہے اور نہ بعض صحابہ کرام کے خیال و نظریہ کا کہ شبِ قدر متعین طور سے ستائیسویں شب رمضان کو ہوتی ہے۔ حضرات ابن عمر، ابی بن کعب اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم کی احادیثِ مسلم سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ لیلۃ القدر کو ستائیسویں شب میں ہی مانتے تھے بالخصوص حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا یہی پکا عقیدہ و فتویٰ تھا (بحث کے لئے ملاحظہ ہو: "وحی حدیث" کی بحث "رویائے صحابہ اور شب قدر"، ۸۸-۸۹)۔

اس کے بعد کے بابِ موطا میں فضیلتِ لیلۃ القدر کا ذکر ہے جسے آیت / سورۂ کریمہ: ﴿انا انزلناہ فی لیلۃ القدر الخ﴾ سے مستند فرمایا ہے۔ پھر احادیث و آثار ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ امتِ محمدی کے لوگوں کی عمریں کم ہوں گی اور اس بنا پر ان کے اعمال کا میزانیہ بھی کم رہ جائے گا اس لئے اللہ تعالیٰ نے ہزار ماہ سے زیادہ مبارک شب عطا فرمائی۔ دوسری حضرت سعید بن مسیبؒ کی رائے و اثر ہے اور اسی پر اہل علم کا فتویٰ ہے کہ جس نے لیلۃ القدر کی نمازِ عشاء میں حاضری دی اسے حقِ شبِ قدر مل گیا (مسوی / مصفی، ۱/۲۶۲)۔

كتاب الحج

موطا امام مالک کا اولین باب حج ہے "حج البيت فرض على من استطاع اليه سبيلا" (ہر صاحبِ استطاعت شخص پر حج بیت فرض ہے)۔ حضرت شاہ نے اس کو آیاتِ کریمہ: ﴿ان اول بيت وضع للناس...... غنى عن العلمين﴾ سے مستند و مدلل فرمایا ہے۔ شاہ صاحبؒ نے مسوّیٰ میں ایک مختصر حاشیہ لکھا ہے کہ اس کی فرضیت پر اجماع امت ہے۔ سب کا کہنا ہے کہ حج ایک محکم فرض ہے جس کے انکار کرنے والے کو کافر قرار دیا جائے گا۔ علماء کا یہ بھی کہنا ہے کہ حج کی فرضیت آزاد، مکلف، قادر شخص کے لئے ہے بشرطیکہ اس کے پاس زادِ راہ اور سواری کا انتظام ہو اور راستہ مامون ہو تو حج اس پر لازم ہو جائے گا (مسوّیٰ، ۱/۲۶۶)۔

مصفّی میں بحثِ شاہ بہت مفصل و جامع ہے جسے ایک مقدمہ کے تحت بیان فرمایا ہے۔ اس کے اہم ترین نکات حسب ذیل ہیں:

۱- حج ارکانِ اسلام میں سے ایک رُکن ہے اور اس پر اجماع ہے۔

۲- لہذا صحتِ حج کی شروط اور ان کے وجوب کا جاننا ضروری ہے۔

- اعمالِ کافر چونکہ حبط ہو جاتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ حج کافر صحیح نہیں ہے۔

- حدیث میں آیا ہے کہ تین اشخاص سے قلم اٹھالیا گیا ہے: "رفع القلم عن ثلثة الخ"۔ اس سے معلوم ہوا کہ بلوغ و عقل عبادات کی تکلیف (ذمہ داری) کی شرط ہے (بیہقی، کتاب الحج، ا-باب اثبات فرض الحج على من استطاع اليه سبيلا الخ، حدیث-۸۶۱۲، ۴/۵۳۳)۔

- حدیثِ موطا میں آیا ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ نے بچے کے حق میں فرمایا کہ اس کا حج تو ہوگا مگر اس کا لے جانے والا (حامل) ثواب پائے گا۔ اس سے ظاہر ہے کہ وہ (بچہ) "غیر ممیّز" ہے لہذا "ممیّز" کا بطریق اولیٰ

حج صحیح ہوگا۔

- مجنون (پاگل شخص) بچے کے حکم میں ہے اور "غیر ممیز" ہے۔

- قرآن مجید میں آیا ہے:﴿من استطاع الیه سبیلا﴾ جس سے معلوم ہوا کہ استطاعت راہِ حج کے وجوب کی ایک شرط ہے اور حدیثِ موطا میں آیا ہے کہ کوئی شخص اگر بڑھاپے کی بنا پر طاقتِ سفر نہ رکھتا ہو تو وہ نیابت کے ذریعہ حج (حج بدل) ادا کرے گا۔

۳- ان سب کے دلائل ایک فقیہ کے نزدیک ملخص و معلوم ہیں کہ صحتِ حج الگ چیز ہے اور وجوبِ حج دیگر۔ بنفسِ نفیس حج کرنے کی صحت دیگر ہے اور حج بدل یا حج نیابت کی صحت دیگر ہے۔ اسی طرح دونوں صورتوں میں حج کا وجوب بھی مختلف ہے۔

۴- مطلق شرطِ صحت اسلام ہے کیونکہ کافر کی عبادت صحیح نہیں اور کافر پر وجوب کی تفصیل ہے جس کو بیان کیا ہے۔

۵- دوسری ذاتی شرطِ صحت "تمیز" یعنی بلوغ ہے۔ بچہ کی نیت پر بحث کر کے لکھا ہے کہ بیہقی کی حدیث میں آیا ہے کہ جس بچے نے حج کیا اور پھر بلوغ کو پہونچا تو اس پر دوسرا حج واجب ہوگا اور جس غلام نے حج کیا پھر وہ آزاد ہو گیا تو اس پر بھی دوسرا حج واجب ہے: "ایما صبی حج ثم بلغ فعلیه حجة اخری، وایما عبد حج ثم اعتق فعلیه حجة اخری" امام نووی نے اس کی سند جید بتائی ہے (بیہقی، کتاب الحج، باب مذکورہ بالا اول، حدیث-۸۶۱۳: ایما صبی حج ثم بلغ الحنث فعلیه ان یحج حجة اخری، وایما اعرابی حج ثم هاجر فعلیه حجة اخری، وایما عبد حج ثم اعتق فعلیه حجة اخری)۔ اس سے معلوم ہوا کہ شرطِ وقوع حجۃ الاسلام تکلیف و حریت ہے۔ لہذا فقیر کا حج اسلام ہو تو جائے مگر اس مریض کی مانند کہ وہ طاقتِ وضو نہ رکھنے کے باوجود وضو کرتا ہے۔

۶- استطاعت بھی شرطِ حج ہے مگر حج مباشرت اور حج نیابت میں الگ الگ شروط ہیں۔ شاہ صاحبؒ نے ان کی تفصیل دی ہے: راستہ چلنے کی استطاعت چند چیزوں سے حاصل

ہوتی ہے اور بعض صفات کی فاعل میں ضرورت ہوتی ہے اور بعض کی راہ کے بارے میں ہوتی ہے۔ ان میں ایک شرط سواری پر بلا مشقتِ شدید بیٹھنے کی "قوتِ ثبوت" ہے۔ کیونکہ ایک سائل عورت نے رسولِ اکرم ﷺ سے سواری پر جم کر بیٹھنے کی کمزوری کا عذر کیا تھا تو رسولِ اکرم ﷺ نے "وجوبِ مباشرت" سے نیابت کی طرف منتقل فرمادیا تھا۔ فقہا کا خیال ہے کہ اگر نابینا کے پاس کوئی "قائد" ہو تو اس پر حج واجب ہوگا۔ حضرت شاہ کو یہ مسئلہ "محلِ نظر" آتا ہے کیونکہ ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿لیس علی الاعمی حرج﴾ الآیہ۔ یہ آیت اگرچہ جہاد کے بارے میں ہے لیکن حج میں بھی اس سے تمسک کیا جاسکتا ہے کہ "جامعِ سفر" کا معاملہ ہے، جانے آنے میں زادِ راہ اور سواری پانے کا معاملہ ہے۔ رسولِ اکرم ﷺ نے استطاعتِ سبیل کی تفسیر زاد و راحلہ (سواری) اور عرف میں اس شخص سے کی ہے جو طاقت نہ رکھتا ہو اور یہ خواہ ضعفِ بدن کے سبب سے ہو یا نابینائی کی بنا پر ہو، اس میں بھی استطاعت نہیں پائی جاتی۔

۷- زادِ راہ اور سواری میں اس کا اعتبار ہے کہ وہ حوائج ضروریہ سے زائد ہوں یعنی اس پر قرض نہ ہو اور نفقہ سے زیادہ رقم ہو۔ اس سے مراد اس شخص / ان افراد کا نفقہ ہے جو اس پر فرض ہو اور اس کے لئے گھر کی فروخت یا غلام کی فروخت ضروری ہو تو یہ صحیح استطاعت نہیں۔

۸- اس کے شہر سے مکہ تک جانے کی قوت ہو۔ اس میں چلنے کی قوت شامل ہے۔ سواری اس کے حق میں تب شرط نہیں ہوگی کہ عرف میں اس کو استطاعت شمار کیا جاتا ہے۔

۹- ان میں راستے کا امن بھی شرط ہے کہ ڈاکوؤں، درندوں سے محفوظ ہو اور کھانا پینا اس میں ملنا یقینی ہو۔ یہ ان مواقع و مقامات کے لئے ہے جہاں پانی اور چارہ وغیرہ نایاب ہو۔

۱۰- عورت کے حق میں شوہر یا کسی محرم کی ہمراہی اور موجودگی بھی شرط ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ نے بلا شوہر اور بغیر محرم عورت کے سفر کو ممنوع فرمایا ہے جیسا کہ حدیثِ شیخین میں ہے۔ امام شافعی نے اس حدیث میں ممانعتِ نبوی کے معنی خوف فتنہ

کے سمجھے ہیں اور ایک جماعتِ نسواں کو بجائے محرم قرار دیا ہے یعنی عورتوں کی کوئی جماعت جا رہی ہو تو وہ محرم کا کام کرے گی (مسلم، کتاب الحج، باب سفر المراۃ مع محرم، حدیث: ۱۳۳۸-۱۳۴۲)۔

۱۱- استطاعتِ نیابت کی شرط میں مال ہے اور حج بدل کرنے والے کی بہ اجرت دستیابی بھی شرط ہے۔ اولاد بھی اس کی طرف سے حج کر سکتی ہے کیونکہ حدیثِ موطا میں آیا ہے کہ فرزند سے آپ ﷺ نے فرمایا: "کہ اس کی طرف سے حج کرو "فاحجج عنة" اور جس کے پاس مال و اجیر ہوں اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ طاقت رکھتا ہے۔ اس صورت میں وہ کسی دوسرے کا مرہونِ منت نہیں ہو گا۔

۱۲- میت (مردے) کی جانب سے بھی حج کرنا صحیح ہے کیونکہ حدیثِ مسلم میں جو حضرت بریدہؓ سے مروی ہے یہ مذکور ہے کہ ایک عورت نے کہا کہ یا رسول اللہ میری ماں کا انتقال ہو گیا اور اس نے حج نہیں کیا تو کیا میں ان کی طرف سے حج کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا حج کرو"۔۔۔۔ "ان امراۃ قالت: یا رسول اللہ! ان امی ماتت ولم تحج فقط، افاحج عنها؟ قال: حجی عنها" (بیہقی، ۴/ ۵۴۸: حدیث- ۸۶۱۷ حوالہ مسلم)۔ اس کی ظاہر دلیل یہ ہے کہ واجب کا تدارک واجب ہے بشرطیکہ طاقت ہو۔ لہذا اگر کوئی شخص مر جائے اور اس کے ذمہ حج واجب ہو اور وہ مال بھی رکھتا ہو تو اس کی طرف سے حج کرنا یا کرانا واجب ہے اور حج کے ارکان کا ذکر آگے آتا ہے (مصفی، ۱/ ۲۶۶-۲۶۸)۔

باب فضل الحج و العمرة کے تحت صرف ایک مرفوع حدیثِ حضرت ابی ہریرہؓ ہے جس میں فرمانِ نبوی ﷺ ہے کہ ایک عمرہ سے دوسرے عمرہ کے درمیان کا کفارہ ہو جاتا ہے اور حج مبرور کی جزاء صرف جنت ہے۔ حج مبرور کی تشریح شاہؒ یہ ہے کہ ایسا حج ہو جس میں گناہ کی آمیزش نہ ہو۔ دوسرے باب کا مضمون اسی سے ملتا جلتا ہے کہ عازمِ حج حج کے مہینوں میں احرام باندھے اور گناہ، معصیت اور جنگ و جدال سے اجتناب کرے۔ اس باب کو حضرت شاہؒ نے آیتِ کریمہ: ﴿الحج اشهر معلومات الخ﴾ سے مستند کیا

ہے جس میں "رفث و فسوق و جدال" کا ذکر اور حکم الٰہی آیا ہے۔ حضرت شاہؒ نے اپنے مسئلہ میں آیتِ کریمہ کی تشریح و تعبیر کی ہے جس میں دوسری آیاتِ کریمہ: ﴿احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم﴾ (بقرہ-۱۸۷)؛ ﴿اوفسقا اهل لغير الله به﴾ (انعام ۱۴۵)؛ ﴿لكل امة جعلنا منسكاهم ناسكوه فلا ينازعنك في الامر وادع الى ربك انك لعلى هدى مستقيم﴾ (حج-۶۷) کی بنا پر رفث کے معنی جماع، فسوق کے معنی انصاب (بتوں پر) ذبح و قربانی اور جدال سے قریش اور دوسرے عربوں کے وقوفِ عرفات کے بارے میں مجادلہ و اختلاف مراد لیتے ہیں۔ شاہ صاحبؒ نے تشریح و تاویل کے علاوہ فقہی آراء و اقوال سے بھی تعرض کیا ہے (مصفی، ۱/۲۶۸-۲۶۹)۔

احرام باندھنے کی چار سمتوں کی میقاتوں کے مسئلہ سے متعلق مرفوع حدیثِ حضرت ابن عمرؓ اور مسئلہ مالک وغیرہ پر شاہ صاحبؒ نے مصفی میں تاویل و توجیہ حدیث میں دوسری کتبِ حدیث سے بھی استناد کیا ہے اور دلائل بھی دیئے ہیں۔ حدیثِ شیخین سے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے آغاز کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ رسولِ اکرم ﷺ نے اہلِ مدینہ کے لئے ذوالحلیفہ، اہلِ شام کے لئے جحفہ، اہلِ نجد کے لئے قرن اور اہلِ یمن کے لئے یلملم میقات مقرر فرمائی۔ یہ حدیثِ موطا کی تائید و توثیق کرتی ہے۔ اس حدیثِ شیخین میں مزید اضافہ ہے کہ یہ میقاتیں ان لوگوں کے علاوہ ان دوسرے لوگوں کے لئے بھی ہیں جو ان کے ماوراء مقامات سے حج و عمرۃ کے ارادے سے آئیں اور اہلِ مکہ جہاں سے چاہیں مکہ ہی سے احرام باندھیں۔ شاہ صاحب نے اس کی مختصر تشریح بھی کی (فتح الباری، ۳/۴۹۰-۴۹۹، حدیث-۱۵۲۲ ومابعد، باب فرض مواقیت الحج والعمرۃ؛ مسلم، ۹/۲۵۹ ومابعد، متعدد ابواب و احادیث) پھر ابوداؤد اور نسائی کی روایت کا ذکر کیا ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ نے اہلِ عراق کے لئے ذاتِ عرق اور میقات و مکہ کے درمیان بسے ہوئے لوگوں کے لئے ان کے گھروں کو میقات قرار دیا۔ شاہ صاحب نے اس کی مختصر توجیہ اسی معنی کی کی ہے جس میں مکی اور مکہ میں مقیم آفاقی کے میقاتِ احرام کا ذکر مسئلہ مالک اور

قول جمہور کے مطابق اور احادیث مذکورہ کے موافق کیا ہے (ابوداود، کتاب المناسک، باب فی المواقیت، حدیث-۱۷۳۶، ص ۳۰۲؛ نسائی، کتاب مناسک الحج، المواقیت، میقات اہل مصر)۔ حج اور عمرہ کے لئے الگ الگ میقاتِ اہلِ مکہ کے لئے مزید دلیل و استناد حدیثِ شیخین سے فراہم کی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے حضرت عائشہؓ کو حج ادا کرنے کے بعد تنعیم بھیجا تھا اور مقرر فرمایا تھا کہ مکہ کے پرے سے احرام باندھ کر آئیں اور عمرہ کریں (فتح الباری، ۳/۷۷۲، حدیث-۱۷۸۳ وغیرہ)۔ تنعیم مکہ کے اطراف میں مقاماتِ حل میں سب سے قریب مقام ہے۔ چونکہ وقت تنگ تھا اور رسولِ اکرم ﷺ عازمِ سفر تھے لہذا اگر عمرہ کے لئے حرم میقات ہوتا تو آپ ﷺ مقامِ حل بھیجنے کی زحمت گوارا نہ فرماتے۔

ایک مسئلہ کے تحت لکھا ہے کہ اگرچہ ان میقاتوں سے پہلے احرام باندھنا جائز ہے تاہم رسولِ اکرم ﷺ اور خلفائے کرام نے ذوالحلیفہ سے احرام باندھا اور مدینہ سے احرام نہیں باندھا لہذا میقات پر پہونچ کر ہی احرام باندھنا افضل ہے اور یہ بھی افضل ہے کہ اولِ میقات سے احرام باندھے لیکن اگر آخرِ میقات سے بھی احرام باندھا تو بھی گناہ نہیں ہے۔ اگر وہ میقات سے گذر جائے تو احرام / لباسِ حج و عمرہ پہننے سے قبل میقات کو واپس جائے۔ اگر واپسی مشکل ہو یا اس میں کوئی مانع ہو تو ظاہری بات ہے کہ "ایک دم" لازم ہو جائے گا جیسا کہ قولِ ابن عباسؓ ہے کہ جو اپنی عبادتِ حج میں کچھ بھی بھول جائے یا ترک کر دے تو اسے ایک دم دینا چاہئے: "من نسی من نسکه شیئا او ترکه فلیهرق دما"۔ ایک اور مسئلہ کے تحت لکھا ہے کہ اگر ایسے راستے سے گذرے جو کسی میقات سے ہو کر نہیں جاتی تو میقات کے محاذات کے نزدیک احرام باندھے اور اگر دو میقاتوں کے محاذات میں ہو تو اس میں احتیاط ہے کہ اس میقات سے احرام باندھے جو سب سے دور ہو لیکن اس نے قریب ترین میقات سے احرام باندھ لیا تو بھی اس پر دم وغیرہ کچھ عائد نہ ہوگا کیونکہ شریعت نے رخصت پر عمل کی اجازت دی ہے (مصفی، ۱/۲۷۰-۲۷۱)۔

تلبیہ کی صفت کے باب میں حضرت ابن عمرؓ نے تلبیہ نبوی پر اپنا اضافہ فرمایا تھا جسے

اہل علم نے حسن قرار دیا ہے اور کمی کرنے کی اجازت نہیں دی۔ شاہ صاحب نے مصفی میں تاویل و تشریح حدیث میں دوسری جہات بھی بیان کی ہیں جو نکات کی شکل میں درج ذیل ہیں:

۱- نسک (عبادت) کی نیت لازمی ہے کیونکہ حدیث "انما الاعمال بالنیات" کا یہی مطالبہ ہے لیکن دونوں عبادتوں یعنی حج و عمرہ میں کسی ایک کی تعیین کی ضرورت نہیں یا وہ لازمی نہیں ہے کیونکہ حدیثِ شیخین آیا ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ نے نیت میں تغیر فرمایا تھا (فتح الباری، ۱/۵۵۱ ومابعد، حدیث-۱۵۷۰ وغیرہ: باب من لبی با لحج و سماہ) لہذا کسی ایک عبادت کی نیت سے وہی عبادت لازم نہیں ہوتی لہذا صرف / مطلق نیت کا اعتبار ہے۔ اگر وہ نیت کرے کہ میں فلاں شخص کے احرام کے مطابق احرام باندھتا ہوں تو یہ بھی درست ہوگا کیونکہ حدیثِ شیخین میں آیا ہے کہ حضرات علی وابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما نے رسولِ اکرم ﷺ کے احرام کی مانند احرام باندھا تھا اور وہ دونوں نہیں جانتے تھے کہ آنحضرت ﷺ نے کس چیز کا احرام باندھا ہے (فتح الباری، ۳/۵۲۴-۵۲۵)۔

ایک مسئلہ کے تحت فرماتے ہیں کہ اگر نیت نہ کی اور تلبیہ کہہ لیا تو احرام منعقد نہیں ہوگا کیونکہ نیت عمل کی شرط ہے اور نیت کرلی مگر تلبیہ نہیں کہا تو ظاہراً یہی بات صحیح ہے کہ احرام صحیح ہوگا کیونکہ تلبیہ سنت ہے اور اس کی فرضیت کسی جگہ سے ثابت نہیں ہے۔

ایک مقدمہ کے تحت وضاحت فرماتے ہیں کہ ارکانِ حج پانچ چیزیں ہیں: اول احرام اور اس کی دلیل قول الٰہی ہے: ﴿الحج اشہر معلومات﴾ اور ظاہر ہے کہ اس مدت میں احرام کے سوا تصور نہیں کیا جاسکتا لہذا وہ "جزوِ حج" ہے۔ دوم وقوفِ عرفہ حدیث کی بنا پر کہ حج عرفہ ہے (الحج عرفة)، سوم صفا اور مروہ کے درمیان سعی، بیہقی اور دار قطنی کی حدیث حسن کی بنا پر "ایها الناس !اسعوا، فان السعی قد کتب علیکم" اور حضرت عائشہؓ کے قول کے مطابق وہ ضروری ہے۔ چہارم حلق (سر منڈانا) اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿لیقضوا تفهثم﴾ کے سبب اور پنجم طواف فرمانِ الٰہی: ﴿ولیطوفوا بالبیت العتیق﴾ کی بنا پر۔

ارکانِ عمرہ بھی یہی چیزیں ہیں سوائے وقوفِ عرفہ کے اور یہ استقراء کی جہت سے

معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہی چیزیں تنہا عمرہ میں بھی پائی جاتی ہیں لہذا وہ تمام چیزیں ارکانِ حج و عمرہ ہیں۔ حج و عمرہ سے کوئی ایک بھی ان میں سے کسی ایک چیز کے ترک سے تباہ ہو جاتا ہے اور ان میں سے ایک کے ترک کا ازالہ دم سے بھی نہیں ہوتا۔ ارکان کے علاوہ بعض سنن ہیں جن میں بعض دم دینے سے صحیح ہو جاتی ہیں (مجبور) اور بعض دم دینے سے بھی صحیح نہیں ہوتیں (غیر مجبور) (۱/۲۷۲)۔

کتاب البیوع والمعاملات

خرید فروخت (بیع) کے باب میں اصل حکم یہ ہے کہ وہ فروخت کرنے والے اور خریدار کی باہمی رضامندی سے منعقد ہوتی ہے اور اس میں شائبہ جبر نہیں ہونا چاہئے کیونکہ اکراہ و جبر کا حکم نہیں ہے۔ حدیث میں ہے کہ تین اشخاص سے قلم اٹھالیا گیا ہے: "رفع القلم عن ثلاث"۔ شاہ صاحب نے طلاق میں اکراہ و جبر پر اسے قیاس کیا ہے۔ حدیث میں اس کا حکم ہے: "لا طلاق فی اغلاق" (۱/۳۴۱؛ فتح الباری، ۹/۳۸۵ ومابعد، باب الطلاق فی الاغلاق والکرہ الخ؛ اول الذکر حدیث کا حوالہ گذر چکا اور اس باب بخاری میں بھی وہ موجود ہے)۔

شرائطِ بیع پانچ چیزیں ہیں:

۱- اول شئے/مال کا پاک ہونا ہے کیونکہ شیخین کی حدیث میں کتوں، شراب اور مردار کی بیع کی ممانعت آئی ہے۔ اس کی ایک علت یہ بیان کی گئی ہے کہ ان تینوں مذکورہ بالا چیزوں میں مشترکہ علت ان کی نجاست ہے (فتح الباری، ۴/۵۳۳-۵۳۷ وغیرہ، ۱۱۲-باب بیع المیتۃ والاصنام، حدیث-۲۲۳۶، باب ثمن الکلب، حدیث-۲۲۳۷ وغیرہ؛ مسلم، ۱۰/۱۷۷)

لیکن شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس تعبیر میں "نظر" ہے کیونکہ حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کو حرام نہیں فرماتا مگر اس کی خرید و فروخت کو بھی حرام کر دیتا ہے۔ اس حدیث کے معنی یہ ہیں کہ جس چیز سے فائدہ اٹھانا معلوم و مشہور ہو کہ وہ متعین

ہو گیا ہو اور وہ نفع اٹھانا حرام ہو تو اس چیز کی بیع بھی حلال نہیں ہو گی۔ لہذا گدھے کی خرید و فروخت سواری کے لئے اور غلام کی خرید و فروخت خدمت کے لئے جائز و درست ہو گی اگرچہ گدھے کے گوشت کے کھانے اور غلام سے لواطت کرنے کا بھی احتمال ہے۔ شراب اور بتوں کی خرید و فروخت حرام ہے اور قاعدۂ تنقیح کا اقتضا ہے کہ کتے کی بیع اور مردار کی بیع برائے گوشت نہ ہو بلکہ اس کی کھال کی خاطر ہو کہ اس کی دباغت کر کے اس کو استعمال کیا جائے اس علت کی بنا پر حرام ٹھہرے گی کیونکہ تنقیح کی بنا علت جامعہ مانعہ کی فہم و ادراک پر مبنی ہے (۱/۳۴۱)۔

۲۔ دوسری شرط کہ انھیں اشیاء کی خرید فروخت صحیح ہے جن سے نفع اٹھانا ممکن ہے پر بحث کے دوران شاہ صاحبؒ نے کہا ہے کہ بیع مجہول، دھوکہ دھڑی کی بیع ہے اور وہ مسلم کی روایت کے مطابق ممنوع ہے۔ اس مسئلہ میں دراصل کئی احادیث آتی ہیں: ایک نادیدہ شئے کی بیع اور بیع سلم کی حدیث کہ بیع کے صحیح ہونے کے لئے اس چیز کا واضح اور معلوم ہونا ضروری ہے (۱/۳۴۱؛ فتح الباری، ۴/۵۳۸ ومابعد؛ کتاب السلم؛ مسلم، ۱۰/ [illegible]

[illegible]

ایک جنس کی نقد خرید و فروخت اور برابر تبادلے کے باب میں امام مالک نے امام زہری کے واسطہ سے حضرت مالک بن اوس بن حدثان نصریؓ کی حدیث نقل کی ہے جو حضرت عمرؓ کے واسطہ سے مرفوع بن گئی ہے۔ اس حدیث کے آخر میں ایک فقرۂ نبوی اور عرب تعبیر ہے: "الذهب بالورق الا هاء وهاء"۔ یہ تعبیر "هاء و هاء" تین قسم کے تبادلوں کے ضمن میں آئی ہے۔ شاہ صاحب نے اس کے معنی یہ بیان کئے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ کے فرمان کا مقصود یہ تھا کہ دست بدست لے لو اور دے دو۔ "قوله: هاء وهاء معناه هاك وهاك اى خذ و اعط، اراد بذلك ان يكون يدا بيد" (۱/۳۴۴)۔

ایک جنس کی اشیاء کے برابر، تبادلے اور نقد سودے کے خلاف معاملہ کو ربوا قرار دیا گیا ہے۔ اس حکم کا مدار کیا ہے۔ موطا کے باب مذکورہ بالا میں حضرت سعید بن مسیب کے

کے اثر کو نقل کر کے فقہاء کے مسالک کو بیان کیا ہے جو حکم کے ان کے اپنے استنباط پر مبنی ہے۔ شاہ صاحبؒ بہر حال اس باب میں امام مالکؒ کے قول سے متفق ہیں۔ انھوں نے اس ضمن میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ رطب کی رطب سے خرید و فروخت سے منع کیا گیا ہے۔ شاہ صاحبؒ کے بقول اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی شئے کے وقت کمال میں مماثلت معتبر ہے: "معتبر مماثلت در وقتِ کمالِ شے است" پھر اس کی تشریح کی ہے (۱/۳۴۷)۔

موطا کے ایک باب میں بعض علماء کا مسلک نقل کیا ہے کہ وہ گیہوں کے جو سے تبادلے میں بھی مثل / برابری کے قائل تھے۔ اس کے تحت حضرات سعد بن ابی وقاص، عبدالرحمٰن بن اسود بن عبد یغوث، معیقیب دوسی رضی اللہ عنہم کے آثار کا ذکر کیا ہے اور پھر ان پر حضرت شاہؒ نے تنقید و تعقب کیا ہے کہ مسلم کی روایت / حدیث کی بنا پر یہ مسلک صحیح نہیں ہے۔ حدیثِ مسلم ہے: "......واذا اختلفت الاجناس فبیعوا کیف شئتم"۔ اسی کو اکثر علماء کا مسلک بھی کہا ہے (۱/۳۴۸، مسلم، کتاب المساقاۃ والمزارعۃ، باب الصرف و بیع الذھب بالورق نقدا: حدیث-۱۵۸۷[۸۱] "......فاذا اختلفت ھذہ الاصناف فبیعوا کیف شئتم اذا کان یدا بید"، ۱۱/۱۹۸)۔

جانور کے بدلے گوشت کی خرید و فروخت کے باب موطا میں حضرت سعید بن مسیبؒ کا ایک اثر بطور حدیثِ مرسل ہے۔ حضرت شاہؒ کے مطابق امام شافعی مراسیلِ سعید کو دوسروں کی متصل و مرفوع احادیث کی مانند قرار دیتے تھے اور حجت سمجھتے تھے۔ اس حدیثِ مرسل کے مطابق رسولِ اکرم ﷺ نے ایسی خرید و فروخت کی ممانعت فرمائی ہے اور صحابہ کرام کا اسی پر عمل بھی تھا۔ مجتہدین کرام نے اس حدیث کا "محمل" مختلف سمجھا ہے اور اسی کے مطابق انھوں نے الگ الگ استنباط کیے ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ کے نزدیک اس حدیث کا احسن محمل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی قصاب سے ایک بکری کے گوشت کا تخمینہ لگوائے اور اس کے مطابق گوشت پر سودا کر لے خواہ حقیقت میں اس کا وزن -

زیادہ ہویا کم تو جوا ہوگا۔اس صورت میں یہ حدیث قیاس کے موافق ہوگی(۱/۳۵۱-۳۵۲)۔

درختوں کے پھلوں کی خرید و فروخت ان کے پختہ و مضبوط ہو جانے کے بعد ہی صحیح قرار دی گئی ہے اور آفات وبلایا سے "بور" کے محفوظ ہونے سے قبل ان کی بیع ممنوع ہے۔ موطا کے باب میں مذکور مختلف احادیث و آثار اور مسائلِ مالک کے بعد شاہ صاحب نے حضرت ابن عمرؓ کی سند پر مروی حدیثِ مسلم سے مزید استشہاد کیا ہے جس کے مطابق سنبل کے سفید ہونے سے قبل اس کی بیع ممنوع ہے:"نهى عن بيع السنبل حتى يبيض "۔ شاہ صاحب نے مذکورہ بالا احادیثِ موطا میں بور کے پختہ ہونے کی علامات-حمرہ و صفرہ(سرخی وزردی)-سے بحث کر کے اس کو بابِ استنباط سے قرار دیا ہے(۱/۳۵۶؛ مسلم، كتاب البيوع، باب النهى عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها، حدیث-[۵۰](۱۵۳۵):..... نهى عن بيع النخل حتى يزهو و عن السنبل حتى يبيض الخ،۱۰/۱۳۷)۔

اسی طرح "باب وضع الجايحة" کی حدیثِ موطا اور اثرِ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی تائید میں ایک اور حدیث سے استشہاد کیا ہے کہ نقصان کی تلافی کرنے کی خاطر بائع کو مشتری کے لئے قیمت کم کر دینی چاہئے۔بقول شاہ دوسری حدیث میں آیا ہے کہ تم میں سے کوئی کس چیز کے بدلے اپنے بھائی کا مال لے گا:"ففيم ياخذ احدكم مال اخيه....."(۱/۳۵۶-۳۵۷)۔شاہ صاحب نے مزید تصریح کی ہے کہ اس باب میں اختلافِ احادیث کے سبب اقوالِ علماء بالخصوص اقوالِ امام شافعی مختلف ہیں۔

باب موطا میں ہے کہ ایک چیز کو بیچنے کے بعد اس کی قیمت خریدار سے وصول کرنے سے پہلے کسی دوسری چیز کا اس رقم کے عوض خریدنا/بدلنا جائز ہے یا نہیں؟اس کے تحت حضرات سعید بن مسیبؒ و سلیمان بن یسارؒ کا اثر مذکور ہے جس میں اس کی ممانعت بیان کی گئی ہے۔بعض دوسرے آثار حضرات امام زہری وابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے مروی ہیں۔شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ان پر حدیثِ حضرت ابن عمرؓ کی بنا پر تعقب کیا گیا ہے کہ اس دن کے نرخِ دراہم پر دوسری چیز کے لینے میں کوئی حرج نہیں ہے:"لا باس ان تاخذها

بسعر یومها یعنی الدرهم مکان الدنانیر ما لم تفترقا وبینکماشئی"(۱/۳۶۰)۔ ...
تاویل و تفسیر کی ایک بحث شاہ کتاب موطا کے کتاب البیوع کے ایک باب "اذا ابتاع بثمن مؤجل ......الخ" میں ملتی ہے۔اس میں حضرات زید بن ثابت اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے دو آثار ہیں۔ جن کا مفہوم یہ ہے کہ قرض خواہ کا قرض کسی شخص پر ایک مدت تک کے لئے ہو اور وہ جلد ادائیگی کی صورت میں اس لئے اپنے حق میں سے کمی کر دے کہ وہ اسی شخص کو دوسرا قرض دے سکے تو دونوں صحابہ کرام نے اس کو ممنوع قرار دیا اور مکروہ بتایا ہے۔ان آثار اور اس کے پیدا کردہ نظریے اور فتوے پر حضرت ابن ابی حدردؓ کی حدیث کے سبب علماءِ نقد نے استدراک و تنقید کی ہے۔اس حدیث کے مطابق حضرت ابن ابی حدردؓ پر حضرت کعب بن مالکؓ کا قرض تھا۔ صحیحین کے مطابق رسول اکرم ﷺ نے حضرت کعبؓ کو نصف قرض چھوڑنے کا اشارہ دیا جس کی انھوں نے تعمیل کی اور قرض دار سے آپ ﷺ نے باقی نصف قرض ادا کرنے کی تاکید کی اور اس پر عمل کروایا۔اہل علم نے ان دونوں میں تطبیق بھی دی ہے۔وہ یہ کہ آثارِ موطا کا تعلق و حکم قرض مؤجل کے بارے میں ہے اور حدیثِ مرفوع حال کے قرض کے بارے میں حکم و فتویٰ دیتی ہے۔ کتاب الرحمۃ کے حوالے سے شاہ صاحب نے علماء کا اور اپنا نظریہ بھی پیش فرمایا ہے کہ قرض خواہ مدت سے قبل جلد ادائیگی کی خاطر اپنے حق میں کمی نہیں کر سکتا اور اگر کرتا ہے تو وہ حلال نہیں۔ شاہ صاحبؒ نے دَین اور قرض میں فرق بھی کیا ہے اور قرض کے بارے میں میعاد کی شرط کو جائز نہیں ٹھہرایا (۱/۳۸۲-۳۸۳)۔

موطا کا باب ہے: "باب فی الحث علی تعجیل الوصیۃ" اور اس کے تحت حضرت ابن عمرؓ سے مروی مرفوع حدیث ہے کہ کسی مسلمان کے پاس اگر کوئی شئے لائق وصیت ہے تو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ دو راتیں اس پر اس حال میں گذریں کہ اس کے پاس وصیت لکھی ہوئی نہ ہو۔امام نووی کے بقول امام شافعی کے نزدیک حدیث کے معنی حزم و احتیاط کے ہیں اور جلد وصیت کرنا اور بحالتِ صحت اسے لکھ لینا مستحب ہے۔ یہی

دوسرے علماء و مجتہدین بالخصوص امام محمد کا قول ہے جس میں اس کو حسین جمیل کہا گیا ہے (مسوی،۱/ ۴۱۴؛ مسلم، کتاب الوصیۃ، حدیث[۱](۱۶۲۷)،۱۰/۲۲۵-۲۲۶:لکن مذھبنا و مذھب الجماھیر انھا مندوبة لا واجبة۔ نووی حاشیہ بر۲۲۶ نیز امام شافعی کا تبصرہ:قال الشافعیؒ: معنی الحدیث ما الحزم والاحتیاط للمسلم الخ)۔

وصیت بالخصوص آیتِ مواریث کے باب میں شاہ ولی اللہؒ نے مالِ یتیم، اس کی دیکھ بھال اور ولی کی کفالت اور اس کے مال سے استفادے سے متعلق متعدد احکام اور اصول و قواعد مستنبط کرنے کے بعد لکھا ہے کہ وہ سب کے سب متعدد احادیث ہی سے نکالے گئے ہیں: ''...... واین ہمہ از احادیث متعدد مستنبط شدہ است...... ''(مصفی،۱/۴۱۷ نیز ما قبل)۔

موطا کی کتاب الفرائض (۱/۴۱۸-۴۵۰) میں تاویلِ احادیث یا دوسری احادیث سے استناد نہیں ہے۔ آیاتِ کریمہ کا ترجمہ و تشریح اور فقہاء صحابہ و تابعین کے اقوال و فتاویٰ سے اصل بحث ہے۔ ایک آدھ جگہ سنت کا حوالہ ضرور آیا ہے۔

کتاب النکاح

مسوی / مصفی کی جلد دوم کا اولین مبحث ''ذکر العورات'' کے باب سے ضرور ہے تاہم اس میں صرف سورۂ نور کی آیاتِ کریمہ منقول ہیں اور ان کا تعلق پردے اور حجاب سے ہے یا مختلف اوقات میں گھروں میں آنے جانے سے ہے۔ مسوی کے ایک تعلیقہ میں حجابِ عورت اور پردۂ خاتون سے متعلق اقوال و تشریحات ہیں جن پر حدیث سے زیادہ فقہ حاوی ہے۔ لیکن یہ مختصر بحثِ شاہ بھی بہت قیمتی ہے۔ اس کے بعد مصفی کا جو حسبِ معمول حصہ ہوتا ہے وہ نہیں ہے اور شاہ صاحب کے دستور کے بالکل برخلاف آیاتِ کریمہ کا ترجمہ و تفسیر بھی نہیں ہے (۲/۲-۳)۔ اس کے بعد کتاب النکاح شروع ہوتی ہے۔ اس کے پہلے باب ''لا تحل خطبة المعتدة من وفاة الا تعریضا'' کے تحت سورہ کی آیت کریمہ اور اس کا فارسی ترجمہ موجود ہے اور امام قاسم بن محمد ''صدیقی'' کے ایک اثر

کے ذریعہ اس کی تفسیر بھی بیان کی گئی ہے پھر دوسرے ابواب اور ان کی احادیث آئی ہیں
کتاب النکاح کے ایک باب موطا سے یہ بحث شروع ہوتی ہے کہ خون کی بناپر جو رشتے حرام ہوتے ہیں اسی طرح رضاعت سے بھی رشتوں کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ رضاعت کی مدت اور حدِ رضاعت پر اختلاف صحابہ و محدثین و فقہاء ملتا ہے۔ احادیث و آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض کے نزدیک کم از کم دس بار دودھ پلایا جائے تو حرمت ثابت ہوگی، بعض پانچ رضعات (گھونٹوں) کے قائل ہیں اور بعض صرف تین کے۔ علماء و فقہاء میں سے اکثریت کا خیال و فتویٰ ہے کہ قلیل ہو یا کثیر رضاعت بہر حال ''محرم'' ہے خواہ وہ ایک دو گھونٹ ہی ہو۔ اس باب اختلاف میں مختلف اقوال ملتے ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے مسویٰ میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ حضرت عائشہ اور حضرت حفصہ رضی اللہ عنہما جو دس رضعات کی قائل ہیں وہ بطور تورع اور تشفی خاطر کے سبب ہیں، وہ شریعت کے حکم کی جہت سے نہیں ہیں: ''......والاظهر ان عائشة و حفصة انما كانتا تذهبان الى عشر رضعات تورعاً و تشفياً للخاطر لا من جهة حكم الشرع......''۔ شاہ صاحب نے اس پر مزید مختصر بحث دوسرے مقام پر بھی کی ہے جس کا یہاں حوالہ بھی دیا ہے (مسویٰ، ۲/ ۲۰)۔

کھانے کے آداب

کھانے کے آداب سے متعلق بعض احادیث موطا اور آیات کریمہ کی توجیہ و تاویل کی گئی ہے اور وہ عمومی انداز کی ہے اور بعض احادیث کی تاویل خالص علمی اور تحقیقی انداز کی ہے۔ ان میں سے ایک مومن کی ایک آنت میں اور کافر کی سات آنتوں میں کھانے سے متعلق حدیث حضرت ابی ہریرہؓ ہے جو اسی قسم کے باب کے تحت نقل کی گئی ہے۔ شاہ صاحبؒ نے مسویٰ میں اس کی توجیہ و تاویل میں متعدد اقوال بیان فرمائے ہیں اور ان کے

ضمن میں بعض احادیثِ شریفہ کا ذکر کیا ہے۔یہ تمام اقوالِ تاویل و تعبیر ترتیب سے حسبِ ذیل ہیں:

۱-امکان ہے کہ یہ حدیث اس خاص شخص کے بارے میں ہو کیونکہ مسلمانوں میں بہت زیادہ کھانے والے اور کافروں میں کم کھانے والے تم دیکھتے ہو اور نبی اکرم ﷺ کی حدیث واقعہ کے خلاف نہیں ہو سکتی۔

۲-مومن اپنے کھانے کے وقت بسم اللہ کہتا ہے جس سے برکت ہوتی ہے اور کافر اللہ کا نام نہیں لیتا لہذا اس میں برکت نہیں ہو سکتی۔

۳-وہ دراصل ایک مثال ہے جو رسولِ اکرم ﷺ نے مومن اور دنیا میں اس کے زہد کی خاطر بیان فرمائی ہے اور کافر اور اس میں حرصِ دنیا کی مثال بھی دی گئی ہے۔

ظاہر بات یہ ہے کہ قلتِ طعام مومن کے زہد و قناعت کے شعار اور شہواتِ دنیا سے اس کے گریز کی صفات میں سے ایک صفت ہے اور کھانے پر اللہ تعالیٰ کا نام نامی لینا دراصل اس نور کے سبب ہے جو اللہ تعالیٰ نے اس کے قلب میں ودیعت فرمادیا ہے۔وہ دراصل نبی اکرم ﷺ کی میراث کا رمز و سر ہے جس کے سبب آپ ﷺ نے فرمایا تھا کہ میں اپنے رب کے پاس رات گذارتا ہوں جو مجھے کھلاتا پلاتا ہے۔زیادہ کھانا کافر کی صفات میں سے ہے کیونکہ اس کو شہواتِ دنیا کی زیادہ حرص ہوتی ہے اور تسمیہ کا ترک کرنا دراصل اس کے نور کے میدان سے دور ہونے کو اجاگر کرتا ہے۔مسلمانوں میں سے بہت سے لوگ زیادہ کھاتے ہیں اور کافروں میں ایسے لوگ ہیں جو کم کھاتے ہیں لہذا اس کا اطلاق اس واقعہ پر نہیں ہوتا کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ کتنی مومنانہ صفات کافروں میں پائی جاتی ہیں لیکن وہ ان کے سبب مومن نہیں بن جاتے جیسے سچائی اور پاکدامنی وغیرہ اور کتنی کافرانہ صفات ایک مومن میں پیدا ہو جاتی ہیں لیکن وہ ان کے سبب کافر نہیں بن جاتا۔اسی معنی میں رسولِ اکرم ﷺ کا وہ قول ہے جو آپ ﷺ نے حضرت ابو ذرؓ سے ان کے غلام کو سب و شتم کرنے پر فرمایا تھا کہ تم ایسے شخص ہو جس میں جاہلیت پائی جاتی ہے۔پھر ان امور کے ارضی و

زمینی اسباب بھی ہوتے ہیں جن میں کافر و مومن شریک ہوتے ہیں اور بعض آسمانی اسباب بھی ہوتے ہیں جیسے ملائکہ کے الہامات، برکت کا فیضان اور نور کی تراوش جو صرف مومنوں میں ہی پائے جاتے ہیں یا ان کے لئے خاص ہوتے ہیں۔ اس حدیث اور اس جیسی احادیث میں دراصل صرف اسباب سماویہ کی بنا پر وجود پانے والے معاملہ کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے۔ اس قیاس کے مطابق اللہ تعالیٰ کے قول: ﴿ولقد سبقت کلمتنا لعبدنا المرسلین انھم لھم المنصورون وان جندنا لھم الغلبون﴾ (صٰفٰت: ۱۷۱-۱۷۳) اور فرمانِ نبوی کہ نیکی عمر میں اضافہ کرتی ہے: "ان البر یزید فی العمر" اور یہ کہ کافر کی روح سخت جھٹکے کے ساتھ نکالی جاتی ہے "وان الکافر تنزع روحہ نزعا شدیدا" کی تعبیر و تاویل بھی کیا جا سکتی ہے۔ شاہ صاحبؒ کی تاویل و تشریح بہت عمدہ، دلنشیں اور علمی ہے لیکن ان میں احادیث کے مآخذ کا حوالہ نہیں دیا گیا ہے (مسوی، ۲/۱۸۶-۱۸۷)۔

اسی کے مابعد دوسرے باب میں عنوان اور حدیثِ حضرت ابو ہریرہؓ کا مفہوم یہ ہے کہ دو کا کھانا تین کے لئے اور تین کا چار کے لئے کافی ہوتا ہے۔ شاہ صاحبؒ نے اس حدیث کی تفسیر ایک قولِ حضرت عمرؓ میں تلاش کی ہے جو انھوں نے قحط کے سال فرمایا تھا: "میرا ارادہ ہوا کہ ہر گھر والوں کے برابر لوگوں کو مہمان بنا دوں کیونکہ لوگ آدھا پیٹ کھانا کھا کر ہلاک نہیں ہو سکتے"۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ لوگوں میں ضرورتمندوں کی حاجت پوری کرنے کا جذبہ پیدا کیا جائے کیونکہ ان کو اس کمی سے کوئی ضرر نہیں پہونچے گا جیسے ایک تہائی یا چوتھائی کی کمی کوئی خاص اثر و معنی نہیں رکھتی (مسوی، ۲/۱۸۷-۱۸۸)۔

مہمانداری

مہمان کے اعزاز و اکرام کے باب کے تحت حضرت ابو شریح کعبیؓ کی مرفوع حدیث بیان کی ہے کہ جو شخص اللہ تعالیٰ اور یومِ آخرت پر ایمان رکھتا ہے اس کے لئے

ضروری ہے کہ وہ اپنے مہمان کا اکرام کرے۔ایک دن رات اس کو عطیہ و جائزہ سے نوازے اور تین دنوں تک اس کی ضیافت کرے اور اس کے بعد جو کچھ ہے وہ صدقہ ہے اور مہمان کے لئے بھی مناسب نہیں کہ وہ مہماندار کو تنگ کرے۔شاہ صاحب نے حدیث کی تشریح و تاویل میں لکھا ہے کہ حدیث میں ایک شبانہ روز کے "جائزہ" کا مطلب یہ ہے کہ اول روز مہمان کی خاطر داری اپنی "وسعت" کے مطابق کرے اور دوسرے اور تیسرے روز اپنی "عادت" کے مطابق پیش کرے اور اس سے زیادہ تکلیف نہ کرے اور تین دن کے بعد صدقہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ چاہے تو کرے اور نہ چاہے تو نہ کرے۔"یثوی" کے معنی دورانِ قیام مہماندار کو تنگ نہ کرنے کے بیان فرمائے ہیں۔یہ مسوّیٰ اور مصفّیٰ دونوں میں تشریح و تاویل کی ہے (۲/۱۸۸)۔

کتاب اللباس

کتاب اللباس کے ایک باب کے تحت حضرت عمرؓ کے پیوند لگے جامے کا ذکر ہے۔شاہ صاحبؒ نے انوار کے حوالے سے لکھا ہے کہ کسی شرعی غرض کے بغیر کھردرے اور معمولی کپڑے پہننا مکروہ ہے۔شاہ صاحبؒ کی اپنی تاویل یہ ہے کہ احادیث میں جمع کی ایک صورت یہ ہے کہ وہ دو مختلف حالتوں کو بیان کرتی ہیں اگر معمولی، سادہ اور کھردرے کپڑے بخل و کنجوسی کی سبب پہنے جائیں یا لوگوں کو دکھانے کے لئے اور ان پر اپنی قناعت کا رعب ڈالنے کے زیب تن کئے جائیں تو وہ ممنوع ہیں لیکن اگر ان کا پہننا کسی ضروری حاجت کے سبب ہو یا لوگوں کو قناعت و زہد کی تعلیم دینی مقصود ہو یا اپنے نفس کو غرور و عجب سے بچانا مطلوب ہو تو ایسا کرنا پسندیدہ امر ہے۔شاہ صاحبؒ نے خالص شرعی اور اسلامی تصوف کے مطابق تاویلِ احادیث کی ہے اور صوفیوں کے افراط و تفریط پر تنقید بھی کی ہے۔(مصفّیٰ / مسوّیٰ، ۲/۱۹۲)۔

جھاڑ پھونک

موطا کے باب "جواز الاسترقاء من الشکوی والعین الخ" کے تحت مختلف مرفوع احادیث و آثار صحابہ بیان ہوئے ہیں۔ ان میں حضرات حمید بن قیس مکی، عروہ بن زبیر، عمرہ بنت عبدالرحمن، عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہم کی احادیث و آثار شامل ہیں۔ بعد کے بعض ابواب میں جھاڑ پھونک اور تعویذ وغیرہ کے جواز کے متعلق آثار و احادیث ہیں۔ ان میں سے بعض احادیث میں ممانعت بھی آئی ہے۔ شاہ صاحب نے مسوی میں بالخصوص تاویل احادیث میں لکھا ہے کہ ان مختلف احادیث میں جمع و تطبیق کی صورت یہ ہے کہ ان کو مختلف و متغائر احوال پر محمول کیا جائے یعنی وہ حالات و اشخاص اور معاملات کے لحاظ سے مختلف احکام ہیں۔ ان میں سے کچھ ممنوع ہیں اور کچھ جائز، ممنوع اور ناجائز وہ جھاڑ پھونک وغیرہ ہے جس میں شرک کی آمیزش ہو یا جن میں شیاطین وغیرہ کی کارسازیوں کا ذکر کیا جائے یا وہ عربی زبان کے علاوہ کسی ایسی زبان میں ہو جس کا مفہوم و مطلب واضح نہ ہو اور اس میں زیادہ کفر اور ساحری کی چیزیں شامل ہوں۔

لیکن ان کے علاوہ جو چیزیں قرآن مجید یا ذکر الٰہی پر مشتمل ہیں وہ تو مستحب ہیں۔ پھر جھاڑ پھونک کی کئی قسمیں ہیں۔ ان میں سے بعض سلف سے مروی و ماثور ہیں مثلاً حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں منقول ہے کہ وہ پانی میں پھونکنے اور اس کے ذریعہ مریض کا علاج کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتی تھیں۔ حضرت مجاہد کا کہنا ہے کہ قرآن کریم لکھ کر اسے دھویا جائے پھر وہ پانی مریض کو پلایا جائے تو ایسا کرنا صحیح ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے ایک شخص کو حکم دیا کہ وہ اس عورت کے لئے جس کو ولادت میں پریشانی اور تکلیف ہو رہی تھی قرآن کی دو آیتیں اور بعض کلمات لکھ کر دھوئیں اور اس کا پانی اس عورت کو پلائیں۔ حضرت سعید بن مسیبؓ سے چھوٹے چھوٹے تعویذوں میں قرآن کریم لکھ کر عورتوں اور بچوں کے گلے میں لٹکانے کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا کہ ایسا کرنے

میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ وہ چاندی یالوہے کے پتر پر لکھا جائے اور اس کو محفوظ بنا لیا جائے۔ بعض مرفوع احادیث میں پھونک ڈالنے کا ذکر آیا ہے:

"قلت: اختلف الاحادیث فی الاسترقاء، ووجه الجمع ان یحمل علی الاحوال المتغائرة. فالمنهی من الرقی ما کان فیه شرك اوکان یذکرفیه مَرَدَة الشیاطین، او ما کان منها بغیر لسان العرب ولا یدری ما هو، ولعله یدخل فیه سحراو کفر.

واما ماکان بالقرآن وبذکر الله تعالیٰ فانه مستحب. ثم للرقیة انواع بعضها ماثورة عن السلف: فقد روی عن عائشة رضی الله عنها انها کانت لا تری باسا ان یعوذ فی الماء ثم یعالج المریض، وقال مجاهد: لا باس ان یکتب القرآن ویغسله ویسقیه المریض. وامرابن عباس رجلا ان یکتب لامراة یعسر علیها الولادة آیتین من القرآن وکلمات ثم یغسل و تسقی. وسئل سعید بن المسیب عن الصحف الصغار یکتب فیها القرآن یعلق علی النساء والولدان فقال: لاباس اذا جعل فی کبر من ورق اوحدید او یخرز علیه. وقد روی النفث فی الاحادیث المرفوعة" (مسویٰ، ۲/۲۰۹)۔ شاہ صاحبؒ نے ان آثار کا حوالہ نہیں دیا ہے۔ البتہ موطا کے ابواب میں نظر لگ جانے سے متعلق جھاڑ پھونک کی بعض مرفوع احادیث حضرات حمید بن قیس مکی، عروہ بن زبیر، عمرہ بنت عبدالرحمٰن، عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں۔ اسی طرح بخار وغیرہ کے معاملہ میں جھاڑ پھونک کی مرفوع حدیث حضرت عائشہؓ سے اور جنات وغیرہ کی شیطنت سے بچنے کی حدیث حضرت یحییٰ بن سعید سے منقول ہیں۔ ان کے علاوہ بھی دوسری احادیث کا ذکر ملتا ہے۔ زخم چشم کے باب میں ایک اثر صحابی کی ترکیب امام زہری سے بہت عمدہ نقل کی گئی ہے۔ بچھو کے کاٹنے کا علاج بھی جھاڑ پھونک کے ذریعہ ماثور ہے اور اسی طرح جادو سے بچنے اور اس کا اثر اتارنے کا طریقہ منقول ہے۔ ان کے علاوہ بعض دوسرے آثار بھی ہیں (مصفیٰ / مسویٰ، ۲/۲۰۹-۲۱۳ ومابعد؛ نیز

مسوی، ۲/ ۲۳۸ پر مزید بحث اسی موضوع کے متعلق کی ہے)۔

رسول اکرم ﷺ فال (اچھا شگون) لیتے تھے اور بدشگونی (طیرۃ) سے احتراز فرماتے تھے۔ موطا کے بعض ابواب میں ایسی مرفوع احادیث و آثار ملتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے اس پر مسویٰ میں عمدہ بحث کی ہے۔ فال اور طیرہ میں بالعموم یہ فرق کیا جاتا ہے کہ فال میں خیر اور حسن کی توقع ہوتی ہے جبکہ طیرہ میں بدفالی اور ناپسندیدہ چیز کا غلبہ رہتا ہے۔ رسول اکرم ﷺ خیر کی امید میں فال لیتے تھے کیونکہ وہ انسان کی فطرت کے مطابق بھی ہے اور مایوسی اور خیر سے محرومی کے احساس سے بچاتا ہے اور یوں بھی بہتر ہے۔ شاہ صاحبؒ اس تفصیل و تشریح سے متفق نہیں ہیں کیونکہ ان دونوں میں خیر و شر کے پہلو پائے جاتے ہیں۔ "اصل مقصود خیر و شر کی معرفت ہے اور خیر کی شر پر غالبیت کا لحاظ ہے۔ بسا اوقات شر کی معرفت خیر کی معرفت سے زیادہ مقدم ہوتی ہے۔ لہذا میرے نزدیک زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ شریعت میں جس مصلحت کی رعائت کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ بہت سے خفی اسباب ہوتے جو جلی اسباب کی حد تک نہیں پہونچتے اور ان کے بارے میں یہ گمان کر لیا جاتا ہے کہ وہ بذات خود موثر ہوتے ہیں اور ان میں سنت الٰہی کی کارفرمائی نہیں ہوتی اور ظنی علامات سے ظنی معرفت ہی حاصل ہوتی ہے اور وہ قطعی نہیں ہوتی۔ لہذا طیرہ قطعیت کی حد تک پہونچ جاتی ہے اور فال و رویا اس تک نہیں پہونچتے۔ یہ اصل فرق کرنے والا فرق ہے"۔ شاہؒ کی رائے کا متن ہے: "والاظہر عندی ان المصلحة الشرعية فی الشرع ان الاسباب الخفية يتسبب بها مالم يبلغ حد الاسباب الجلية او يعقد فيها انها موثرة بنفسها لا بحكم سنة الله تعالى. والامارات الظنية تقدم بها المعرفة مالم يظن بها القطع وكان الطيرة قد بلغوا حد القطع لا الفال والرؤيا فهذا هو الفرق الفارق" (مسوی، ۲/ ۲۱۵)۔

فال خیر اور بدشگونی کی سلسلے میں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اول الذکر کی اجازت ہے اور بدشگونی بالکل مردود ہے۔

موطا کا باب حدیثِ نبوی پر مبنی ہے کہ اچھا خواب نبوت کا چھیالیسواں جزء ہے اور اس کے تحت کئی مرفوع روایات واحادیث ہیں جو حضرات انس بن مالک، ابو ہریرہ، عطاء بن یسار وغیرہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں۔ شاہ صاحب نے مسوّیٰ میں اس پر حاشیہ لکھا ہے کہ رویا کے معاملہ کی تحقیق و تاکید کی بنا پر یہ کہا جاتا ہے کہ وہ انبیاء کرام علیہم السلام کے حق میں جزء نبوت ہے اور جان لو کہ وہ حق ہے اور اس کو اگر اپنی زندگیوں میں پاؤ تو اس کا اعتبار کرو اور اس کو صحیح سمجھو کیونکہ نبوت کے مختلف اجزاء ہوتے ہیں اور اس کا ایک جزء خاتم الانبیاء ﷺ کے بعد بھی باقی ہے۔ اس عدد (چھیالیس) کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ نبی ﷺ کی وحی کی مدت اپنی ابتداء سے دنیا سے تشریف لے جانے تک تیئس سال رہی تھی اور ان میں شروع کے چھ ماہ میں آپ ﷺ کے پاس صرف خواب میں ہی وحی آتی تھی اور وہ نصف سال ہے لہٰذا خواب میں آنے والی وحی کی مدت آپ ﷺ کے تمام دنوں میں آنے والی وحی کا چھیالیسواں حصہ / جزو ہے۔ شاہ صاحبؒ کی عبارت کا متن ہے: "قلت: اراد تحقيق امر الرويا وتاكيده يقول انها جزء من النبوة في حق الانبياء، فاعلموا انها حق واعتنوا بها اذا وجد فيكم، لان النبوة يتجزى، وجزء منها باق بعد خاتم الانبياء، وقيل في فائدة العدد ان مدة وحي النبي ﷺ من حين بدأ الى ان فارق الدنيا كان ثلاثا وعشرين سنة. وكانت ستة اشهر منها في اول الامر يوحى اليه في النوم، وهو نصف سنة، وكانت مدة وحيه في النوم جزء من ستة واربعين جزء من جملة ايام الوحي" (مسوّیٰ، ۲/۲۱۶)۔

اسی کے بعد ایک باب موطا کا مضمون ہے اور حدیثِ مرفوع کا مفہوم بھی کہ اچھا خواب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے اور خوابِ پریشان شیطان کی طرف سے، لہٰذا برا خواب دیکھنے کے بعد بائیں جانب تین بار تھتکارنا چاہئے اور اللہ کی پناہ مانگنی چاہئے۔ "الرويا

الصالحۃ من اللہ والحلم من الشیطان" کی تاویل مسویٰ میں خوب فرمائی ہے کہ اس حدیث میں یہ بیان ہے کہ انسان جو کچھ خواب میں دیکھتا ہے اس کا صحیح ہونا ضروری نہیں ہے۔ صحیح صرف وہ خواب ہوتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے آتے ہیں اور جن کو "ملك الرویا" (فرشتہ خواب) لے کر آتا ہے اور انہیں وہ ام الکتاب کے "نسخہ" سے لاتا ہے:

"......فیہ بیان انہ لیس کل ما یراہ الانسان فی منامہ یکون صحیحا. انما الصحیح منہ ما کان من اللہ یأتیك بہ ملك الرؤیا من نسخۃ ام الکتاب"۔

اور جو کچھ اس کے سوا ہوتا ہے وہ خوابِ پریشان ہوتا ہے جس کی کوئی تاویل و تعبیر نہیں ہوتی۔ ان کی کئی قسمیں ہوتی ہیں:

۱-وہ شیطانی چرخہ ہے جس کے ذریعہ وہ انسان کے ساتھ کھیل کرتا ہے یا اسے غمزدہ کرنے والی چیزیں دکھاتا ہے۔ رسول اکرم ﷺ نے ایسے خوابوں کے بارے میں بائیں جانب تھتکارنے اور تعوذ پڑھنے کا جو حکم دیا ہے وہ اس طریق سے اس کو مسترد و ناکام کر دینے کا قصد کیا ہے۔

۲- کبھی وہ نفس کی حدیث ہوتی ہے جیسے کوئی شخص اپنے کسی معاملہ یا روزگار کا خواب دیکھتا ہے اور عاشق معشوقہ کا نظارہ کرتا ہے۔

۳- کبھی وہ طبیعت کے مزاج کے سبب ہوتا ہے جیسے کسی شخص پر خون کا دباؤ ہوتا ہے تو فصد، نکسیر، سرخی وغیرہ دیکھتا ہے اور جس پر صفراء کا غلبہ ہوتا ہے وہ آگ اور زرد اشیاء کا نظارہ کرتا ہے اور جس پر سودا غالب ہوتا ہے وہ سیاہی اور سیاہ چیزوں کو دیکھتا ہے اور ہولناک چیزیں اور موت کو ملاحظہ کرتا ہے اور جس پر بلغم کا غلبہ ہوتا ہے وہ سفیدی، پانی، برف وغیرہ دیکھتا ہے اور ایسے خوابوں میں سے کسی کی کوئی تعبیر نہیں ہوتی (مسوی، ۲/۲۱۷)۔ قرآن مجید میں ایسے خوابوں کو اضغاث احلام کہا گیا ہے اور حدیث میں بسا اوقات ان کو احلام سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ان سے بالعموم برے خواب مراد ہوتے ہیں یا ایسے خواب جو پریشان حالی کی دین ہوتے ہیں۔ اچھے خوابوں کو رویا سے تعبیر کیا گیا ہے۔

داخلہ کی اجازت طلبی کے باب میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی مرفوع حدیث بہت مشہور ہے جس کے مطابق انھوں نے حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہونے کی تین بار اجازت طلب کی جو نہیں ملی تو واپس ہو گئے۔ حضرت عمرؓ کے استفسار پر حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے اپنے عمل کی تائید میں قول و فرمانِ نبوی پیش کیا تو حضرت عمرؓ نے صحابہ میں سے کسی اور کی شہادت طلب کی جو حضرت ابو سعید خدریؓ نے فراہم کردی۔ شاہ صاحبؒ نے اس حدیثِ نبوی اور عملِ فاروقی کی حکمت یہ بتائی ہے کہ صرف حدیثِ صحیح بیان کی جائے تاکہ افتراء کا دروازہ بند کر دیا جائے۔ اسی سے انھوں نے مزید استنباط کیا ہے کہ اسی بنا پر محدثین کرام متابعات و شواہد طلب فرماتے ہیں تاکہ حدیث کو اوہام سے محفوظ و مامون رکھا جائے: "وفيه تمسك ما ذهب اليه المحدثون من طلب المتابعات والشواهد تبرئة للحديث عن الاوهام" (مسوی، ۲/۲۱۹ نیز ما قبل)۔

حقیقتِ زمان

مشہور حدیث اور اہم اسلامی اصول ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی دہر (زمانہ) ہے لہذا زمانے کو کوسنا ممنوع ہے۔ امام مالکؒ نے یہ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی سند سے اسی باب کے تحت نقل کی ہے اور حضرت شاہؒ نے مصفّٰی اور مسوّیٰ دونوں میں اس کی مختصر اور جامع تشریح کی ہے۔ اس کا سادہ مفہوم یہ ہے کہ اس کے صحیح معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہی تمام امور و معاملات میں تدبیر و تصرف فرمانے والا ہے اور "دھر" سے متصرف و مدبر ہی مراد لیا گیا ہے اور وہ ان امور میں بعض ایسے تصرفات و تدبیرات فرماتا ہے جو بندے کو مکروہ و ناگوار معلوم ہوتے ہیں اور وہ زمانے کو برا بھلا کہنے لگتا ہے حالانکہ حقیقت میں وہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہوتے ہیں لہذا انسان کو برا بھلا کہنے سے گریز کرنا چاہئے کہ زمانہ تو کچھ نہیں کرتا ہے۔

"معنی فان اللہ ھو الدھر، آنست کہ اوست مدبر و متصرف در امور، و مراد نمیدارد از دہر مگر تصرف کنندہ و تدبیر نمایندہ را، و نمی گوید اورا مگر از جہت گردشہائے ناگواری او نزد این قائل۔ و دراصل این ہمہ از جانب خدائے تعالیٰ است"۔

"قولہ"فان اللہ ھو الدھر"معناہ علی الصحیح:فان اللہ ھو المدبر المتصرف فی الامور، وانما عنی بالدھر المتصرف والمدبر، وانما سبہ لکونہ متصرفا بعض الصروف المکروھۃ عندہ، وانما ذلک فی الحقیقۃ من اللہ تعالیٰ" (مصفی / مسوی، ۲/۲۲۷)۔

شاہ صاحبؒ کی یہ مختصر اسلامی و حدیثی تشریح بالکل صحیح ہے۔ ورنہ اسلامی مفکرین نے اس کی فلسفیانہ تاویل بھی کی ہے جو ان کے مطالعات و تصانیف میں پائی جاتی ہے۔

حدیث ذو الوجھین

موطا کے باب ذم ذی الوجھین کے تحت حضرت ابو ہریرہؓ کی سند سے ایک مرفوع حدیث مذکور ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ بدترین شخص وہ دو منھا ہے جو کچھ لوگوں سے کچھ کہے اور دوسروں سے کچھ کہے۔ حدیث میں اسے ذو الوجھین کہا گیا ہے۔ شاہ صاحبؒ نے مصفی میں اسے نفاق کی خصلتوں میں سے ایک قرار دیا ہے (یعنی این از خصال نفاق است) مگر مسوی کے حاشیہ میں مزید تشریح کی ہے کہ ایسا دو منھا کام دین کے معاملے میں ہو تو نفاق ہے اور اگر دنیاوی معاملہ میں ہو تو مروت کے خلاف ہے "ان کان ذلک فی امر الدین فھو نفاق، وان کا ن فی امر الدنیا فھو خرم مروۃ. وایا ما کان فعلی ھذا اھل العلم" (مصفی / مسوی، ۲/ ۲۲۸-۲۲۹)۔ دراصل یہ حدیث ان دنیا داروں کی مذمت کرتی ہے جو منھ دیکھی بات کرتے ہیں اور ایک کی دوسرے سے برائی کرتے ہیں۔ شاہ صاحبؒ نے دین و دنیا کا فرق کیا ہے لیکن وہ بنیادی طور پر نفاق ہی کی خصلت ہے۔

سحر بیانی

بہت مشہور حدیث ہے کہ بعض بیان جادو ہوتے ہیں: "ان من البیان لسحرا"۔ موطا کے اسی عنوان کے باب کے تحت حضرت زید بن اسلمؓ کے حوالے سے یہ مرفوع حدیث نقل ہوئی ہے۔ شاہ صاحبؒ نے مصفی / مسوی دونوں میں اس کی تشریح کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی تاویل میں علماء کا اختلاف ہے: بعض نے اس کو مذمت پر محمول کیا ہے اور بعض نے تعریف و مدح میں۔ ذم پر محمول کرنے والے شارحین فرماتے ہیں کہ ایسا شخص تکلف و چرب زبانی سے وہی گناہ کما لیتا ہے جو جادوگر اپنی جادوگری سے پاتا ہے کیونکہ وہ اپنے بیان میں ریاکاری اور فریب کاری شامل کر دیتا ہے اور سچ جھوٹ کے ملغوبہ سے لوگوں کے سامنے سچ کو جھوٹ اور جھوٹ کو سچ بنا دیتا ہے۔ بس فرق یہ ہے کہ بیان کا جادو حلال ہے جبکہ سحر حرام ہے۔ مدح پر محمول کرنے والوں کی دلیل ہے کہ وہ اپنے بیان سے تاثیر پیدا کرتا ہے اور اس سے لوگوں کو متاثر کرتا ہے۔ اس توجیہ و تاویل کے ایک قرینہ کی تصدیق ایک دوسری حدیث میں ملتی ہے جس میں یہ بیان ہے کہ بعض شعر میں حکمت ہوتی ہے: "وفی حدیث آخر ان من الشعر حکما" [کذا: حکمة] اس حدیث کا حوالہ شاہ صاحبؒ نے نہیں دیا ہے لیکن وہ اسی دوسرے موقفِ مدح کے قائل معلوم ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے انھوں نے اس کے استناد میں دوسری حدیث نقل کی ہے (مصفی / مسوی، ۲/ ۲۲۸-۲۲۹)۔

قسم کھانے کا باب

ماسوا اللہ کی قسم کھانے کے باب کے تحت حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ نے اس سے منع کیا ہے۔ شاہ صاحبؒ نے امام شافعیؒ کے حوالے سے تشریحِ حدیث کی ہے کہ غیر اللہ کی قسم کھانا مکروہ ہے اور مجھے خوف ہے کہ وہ معصیت بھی

ہے۔ اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے بھی تو اپنی بعض مخلوقات کی قسم کھائی ہے جیسے ﴿والسماء ذات البروج﴾ (سورہ بروج،۱-)، ﴿والشمس وضحٰها﴾ (سورہ شمس-۱) اور جیسا کہ نبی ﷺ نے حدیثِ اعرابی میں قسم کھائی ہے "افلح وابیه ان صدق" (اس کے باپ کی قسم اگر وہ سچا ہے تو کامیاب ہوگیا) تو اس کا جواب دو صورتوں میں دیا جاسکتا ہے: ایک یہ کہ اضمار ہو اور اس کے معنی ہوں "ورب السماء، ورب الشمس، ورب ابیه" وغیرہ یعنی جس صورت میں بھی وہ آیا ہو۔ دوسرے یہ کہ، اور یہی زیادہ صحیح ہے کہ ممانعت اس قسم کی آئی ہے جس میں مخلوق کا نام لے کر اس کی تعظیم و تکریم کی نیت ہو جیسے کہ اللہ کی قسم کھانے والا اس کے جلال و عظمت کی نیت و قصد رکھتا ہے لیکن وہ اگر صرف کلام کی تاکید کی خاطر عربوں کے مستعمل طریقے کے مطابق قسم کھاتا ہے اور بلا ارادہ قصدِ تعظیم قسم کھاتا ہے تو صحیح ہے۔ شاہ صاحب اپنی رائے و تشریح میں فرماتے ہیں کہ قصدِ تعظیم و تجلیل کی بنا پر غیر اللہ کا نام لے کر قسم کھانے والا دنیا و آخرت میں سزا کا مستحق ہوگا کیونکہ وہ شرک ہے اور بلا قصدِ تعظیم مکروہ ہے کیونکہ اس میں مشابہتِ شرک پائی جاتی ہے۔ اس کی ممانعت کی تفصیل میں علماء نے لکھا ہے کہ جیسے بارش برسنے کی نسبت ستاروں وغیرہ کی طرف کی جائے۔ شاہ صاحب نے آخری جملہ میں ایک حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے (مسوی/مصفی، ۲/۲۲۹؛ قسم کے باب میں امام شافعی کا حوالہ امام نووی کی شرح مسلم سے ماخوذ معلوم ہوتا ہے)۔

موطا کے باب اور اس کی حدیثِ مرفوع کہ حلف و قسم کھانے کے بعد کوئی بہتر چیز معلوم ہو تو قسم توڑ دے اور کفارہ ادا کر دے۔ شاہ صاحبؒ نے امام اعظم اور امام شافعی اور امام مالک کی تشریحات سے بحث کی ہے اور آیاتِ یمین سے حدیثِ مذکورہ کا تعارض دور کیا ہے۔ اس میں فقہی زاویہ بھی ہے اور حدیث و قرآن کی تطبیق کے علاوہ احادیثِ یمین کی تشریح بھی (مسوی، ۲/۲۳۱)۔ شاہ صاحبؒ نے کتاب الایمان و النذور کی بعض دوسری احادیث کی تشریح بھی کی ہے لیکن اس پر فقہی رنگ غالب ہے لہٰذا وہ دوسری کتاب کے لئے مخصوص کر دی گئی ہے۔

"باب ثواب الوضوء" کے تحت حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک مرفوع حدیث ہے جس میں اہم ترین حصہ یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے اپنے صحابہ کو بھائی کی بجائے اصحاب قرار دیا اور متاخر مسلمانوں کو بھائی بتایا اور وضو کی بنا پر ان کی روشن مثال بیان فرمائی۔ شاہ صاحب نے پہلے قاضی عیاض اور امام نووی کے حوالے سے اس حدیث کی تاویل و تشریح پیش کی ہے۔ اس کے مطابق آپ ﷺ نے صحابہ کرام کے بھائی ہونے کی نفی نہیں کی اور اس سے زیادہ بڑی اور اہم خوبی اور گراں قدر فضیلت کا ذکر کیا جو ان کو صحبت نبوی اور اس کے اختصاص کے سبب حاصل تھا۔ صحابہ کرام کا طبقاتی نام و تسمیہ "صحابیت" سے موسوم ہے اور وہ سب سے بڑا اعزاز و اکرام ہے جس میں ان کا کوئی دوسرا شریک و سہیم نہیں، اسی لئے ان کو اس نام سے موصوف کیا گیا اور قاعدہ بھی یہی ہے کہ ثناء و مدح کے سب سے ممتاز و بلند نام سے کسی شخص یا طبقہ کو موسوم کیا جاتا ہے حالانکہ ان کے دوسرے اوصاف بھی ہوتے ہیں "قال القاضی عیاض والنووی: لم ینف بذلك اخوتهم ولكن ذكر مترتبهم الزائدة بالصحبة و اختصاصهم بها، وانما منع ان لا يسموا بذلك لان التسمية والوصف على سبيل الثناء والمدح يجب ان يكون بارفع حالات المسمى وللصحابة درجة لا يلحقهم فيها احد فاحب ان يوصفوا بها"۔

لیکن شاہ صاحبؒ کو اس تشریح و تاویل سے اختلاف ہے اور وہ اسے ظاہر الحدیث کے منافی سمجھتے ہیں کیونکہ عرف میں اخوت صحبت سے زیادہ بلند مقام کی حامل ہوتی ہے۔ لیکن رسول اکرم ﷺ نے اپنی امت میں بعد کے آنے والوں کے لئے ایک "جزوی فضیلت" ثابت فرمائی اگرچہ آپ ﷺ کے دیدار و صحبت کا شرف پانے والوں کو "فضل کلی" حاصل تھا کیونکہ وہ متاخر مسلمان زیادہ بصیرت اور صریح عقل کے حکم کے حاملین کرام ہیں اس بنا پر کہ انھوں نے رسول اکرم ﷺ کا دیدار بھی نہیں کیا اور نہ ہی وحی کے

مواقع کا مشاہدہ کیا پھر بھی ایمان لائے۔اس کی مثال ایسی ہے کہ جیسے ایک مبتدی غور وفکر سے کسی مسئلہ کا ادراک کرلیتا ہے تو ایک عالم مجتہد سے بھی زیادہ عقلمند کہہ دیا جاتا ہے صرف اس بنا پر کہ وہ آلاتِ اجتہاد نہ رکھنے کے باوجود اس کو سمجھ گیا جبکہ مجتہد تام آلاتِ اجتہاد رکھنے کے باوجود اس کی فہم سے قاصر رہ گیا۔لہذا مخلصوں میں مبتدی کا چرچا ہوتا ہے اور لوگ اس پر تعجب کرتے ہیں اور مجتہد کا نہیں کرتے"۔شاہ صاحب نے اس بحث کو صرف مسوّیٰ میں پیش کیا ہے(مسوّیٰ،۲/۲۴۶)۔

ابواب فتن:حکمتِ اوقات

"باب تدبیر الامور العظام باللیل"میں امام زہری کی سند پر ایک حدیثِ مرسل منقول ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ نے رات میں بیدار ہو کر افقِ آسمان کو بغور دیکھا اور فرمایا:رات میں اللہ تعالیٰ نے کتنے خزانے کھول دیئے اور کتنے فتنے وقوع پذیر ہوئے،دنیا میں کتنی کپڑے پہننے والیاں ہیں جو قیامت کے دن عریاں ہوں گی۔اب حجرے والیوں کو بیدار کرو"......قال:ما ذا فتح اللہ اللیل من الخزائن،وماذا وقع من الفتن،کم من کاسیۃ فی الدنیا عاریۃ یوم القیمۃ، ایقظوا صواحب الحجر"۔شاہ صاحب نے اس کی تاویل مصفّیٰ میں کی ہے اور بعض آیاتِ کریمہ اور احادیثِ شریفہ کا عمومی تذکرہ کر کے مزید مستند بنایا ہے۔فرماتے ہیں کہ احادیث و آیات ایک دوسرے کی تائید کرتی ہیں کہ حق تعالیٰ نے بعض زمانوں اور زمانہ والیوں کی صفات بیان کی ہیں اور بعض زمانوں میں بعض واقعات کے ظہور پذیر ہونے کا ذکر فرمایا ہے اور اس قدر ضروریاتِ دین میں سے ہے جو تواتر کے ساتھ ثابت ہے۔ان ضروریات میں ایک ثابت شدہ یہ ہے کہ رات کا آخر وقت تمام اوقات میں بہترین ہے کہ بندے اس وقت پروردگار کے قریب ہوتے ہیں اور دوسرے اوقات کے مقابلے میں اس وقت نزولِ رحمت زیادہ ہوتا ہے اور اس وقتِ آخرِ شب میں طاعات کی قبولیت، دعاؤں کی اجابت اور حوادث کی صورت گری(تقدیر)

دوسرے اوقات سے زیادہ واقع ہوتی ہے۔ اس حدیث میں اس حقیقت کی دلیل بھی ہے کہ "تمام معانی" عالم ناسوت کے اوپر واقع ایک عالم بالا میں مصور (صورت پذیر) ہوتے ہیں اور زمین پر وجودِ محسوس حاصل کرنے سے قبل نازل ہوتے ہیں۔ چنانچہ خزائن کی فتح اور فتنوں کا نزول جو رسولِ اکرم ﷺ کی وفات کے بعد صورت و وقوع پذیر ہوا وہ اپنے وقتِ نزول پر رسولِ اکرم ﷺ کے سامنے منکشف ہو گیا تھا۔

"مترجم گوید: احادیث و آیات حظاہر اند کہ حق تعالیٰ باوصفِ تعالیٰ از زمان و زمانیات تخصیص فرمودہ است بعضی از منہ را بعضی و قائع۔ و این قدر از ضروریات دین است کہ بتواتر ثابت شدہ، و نیز از ضروریات ثابت است کہ وقتِ آخر شب عمدہ اوقاتے است کہ بندگان دران وقت بہ پروردگار نزدیک میشوند، و نزول رحمت اللہ دران وقت بیشتر از دیگر اوقات ظہور میکند، و قبول طاعات و اجابت دعوات و تقدیر حوادث در آن وقت اکثر از اوقات دیگر واقع می شود۔ درین حدیث دلیل است بر آنکہ معانی مصور می شوند در عالمی فوق عالم ناسوت، و نازل می شوند بر ارض قبل از وجودِ محسوس آنہا۔ پس فتح خزائن و نزولِ فتن کہ بعد از رحلت آنحضرت صلعم واقع شد، وقتِ نزول بر آنحضرت ﷺ منکشف گشت" (۲/۲۵۵)۔

روزہ دار کی خوشبو

روزے کی فضیلت میں ایک مشہور حدیث ہے کہ روزہ دار کے منہ کی بو اللہ تعالیٰ کے نزدیک مشک کی خوشبو سے زیادہ پسندیدہ اور خوشبودار ہے۔ امام مالک نے اس عنوان کے باب کے تحت یہ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی سند سے مختصر نقل کی ہے۔ شاہ صاحبؒ نے مسویٰ میں اس کی ایک اچھوتی تشریح و تاویل کی ہے جو ان کی فہم حدیث و عبور فن کی دلیل تو ہے ہی، فہم کلی کی دوسری جہات بھی کھولتی ہے جو عام شارحین کے ہاں نہیں پائی جاتیں۔ پہلے ان کی تشریح و تاویل کی تلخیص و پیشکش: فرمانِ نبوی: "اطیب عنداللہ" کے بارے میں فرماتے ہیں کہ بلا شبہ اللہ تعالیٰ خوشبوؤں (روائح) کو سونگھنے سے منزہ ہے لہذا

اس کے معنی میں اختلاف واقع ہو گیا ہے۔ سب سے صحیح قول یہ ہے کہ وہ مجازی بیان ہے جو عادت و عرف کے مطابق آیا ہے کیونکہ خوشبوؤں کو پسند کیا جاتا ہے اور اس کو قریب رکھا جاتا ہے لہذا اس کو اللہ تعالیٰ کے روزہ کو پسند کرنے اور قبول کرنے کے لئے مستعار لیا گیا اس لحاظ سے منہ کی بو بھی عمدہ خوشبوؤں کے درجہ میں آکر پسندیدہ بن گئی۔ دوسرا قول یہ ہے کہ ملائکہ اور فرشتے منہ کی بدبو کو خوشبو میں بدل دیتے ہیں۔

حدیثِ مذکور میں ہے کہ روزے میرے لئے ہیں تو یہ نسبت محض شرف کے اظہار اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کی عظمتِ مقام کی خاطر ہے کیونکہ تمام طاعات صرف اللہ تعالیٰ کے لئے ہوتی ہیں لہذا ہمیں تمام دوسری طاعات پر اس کے شرف کے سبب کو بیان کرنا مناسب نہیں جس طرح دوسرے اعمال کے ثوابوں کی سببیت اور وجہ کا بیان کرنا موزوں نہیں ہے۔ شاہ صاحبؒ کی اصل عبارت درج ذیل ہے:

"......قوله:اطيب عند الله"لا شك ان الله تعالىٰ منزه عن استطابة الروائح، فلذلك اختلف فى معناه، واصح ما قيل فيه انه مجاز لانه جرت العادة بتقريب الروائح الطيبة واستحسانه اياها، فاستعيرلتقريب الصوم من الله تعالىٰ وقبوله اياه بحيث يصير الخلوف به حسنا بمنزلة الروائح الطيبة. وقيل ان الملائكة يستطيبون ريح الخلوف.

"قوله:فالصيام لى":هذه النسبة لاظهار الشرف ولعظم موقعه عندالله تعالىٰ وان كانت الطاعات كلها لله، وليس علينا بيان سبب شرفه على سائر العبادات كما انه ليس علينا بيان سببية الاعمال لمثوباتها"(مسوّیٰ،۲/۲۵۹)۔

اچھی بری صفات

ایک بابِ موطا میں موضوعِ بحث ہے کہ تین خصلتوں سے اللہ تعالیٰ خوش ہوتا ہے اور تین عادتوں سے ناراض۔ اس کے تحت حضرت سہیل بن ابی صالح کی اپنے والدِ ماجد

سے ایک حدیث مروی ہے جس میں ان تین خوش کن خصائل کا ذکر ہے: ایک یہ کہ صرف اللہ واحد کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی شئے کو شریک نہ کرو، دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ کی رسی مضبوطی سے پکڑے رکھو اور تیسرے اپنے امراء کی خیر خواہی کرو۔ ناراض کرنے والی چیزیں ہیں: قیل و قال، اضاعتِ (بربادی) مال اور کثرتِ سوال۔ شاہ صاحب نے اللہ کی رسی سے مراد کتاب اللہ اور سنتِ نبوی مراد لینے کے علاوہ لکھا ہے کہ عقائدِ اسلامی میں اختلاف نہ کرو اور حدیثِ مستفیض یا اجماع یا قیاسِ جلی کے سبب جو امر شرعی واضح ہو اس میں اختلاف نہ کرو اور جو لفظ حدیث کے محتملات میں سے ہو یا جو دو حدیثوں کے درمیان تطبیق کا معاملہ ہو یا نص پر مبنی و منصوص دو قیاسوں سے متعلق ہو یا جس حدیث کی سند میں اختلاف کیا گیا ہو وہ رسولِ اکرم ﷺ کے حکیمانہ فرمان: "اختلاف امتی رحمة" (میری امت کا اختلاف رحمت ہے) کے باب سے ہے۔ یعنی وہ اختلاف ہی نہیں ہے بلکہ استنباط و استدلال کا معاملہ ہے۔ مسوی کی عبارت ہے: "معنی قوله ان تعتصموا بحبل الله جميعا ان تتبعوا كتاب الله وسنة نبيه، ولا تختلفوا في العقائد الاسلامية، وفيما وضح امره من الشرع في حديث مستفيض، او امر مجمع عليه، او قياس جلي، واما ما كان من محتمل لفظ الحديث، او من وجوه التطبيق بين الحديثين، او قياسين محتملين على المنصوص، او حديث اختلف في اسناده فذلك من باب قوله ﷺ: اختلاف امتي رحمة......"۔

مصفی کی عبارت و تشریح مختصر ہے اور صرف واضح امر شرعی تک محدود ہے۔ باقی اہم مضامینِ بحث اس میں نہیں ہیں اور نہ ہی اختلافِ امت کے رحمت ہونے کی حدیث سے استدلال موجود ہے۔ البتہ مسوی میں بھی اس حدیث کا حوالہ نہیں ہے۔ شاہ صاحب کی یہ بحثِ مسوی بلا شبہ بہت قیمتی ہے اور شاہ صاحبؒ کے مسلک کے اعتدال و صحت کو اجاگر کرتی ہے (۲/۲۶۴)۔ بعض جدید محققین نے اس حدیث کی صحت پر شک کا اظہار کیا ہے اور اسے مجروح قرار دیا ہے۔

کتاب الفتن

موطا کے ایک باب میں یہ موضوع بحث ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے یہ خبر دی کہ فتنے مدینہ کے مشرق سے پھوٹیں گے۔ اس میں بعض دوسری بری عادتوں کے نمودار ہونے کا ذکر بھی ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک مرفوع حدیث میں اول معاملہ کے لئے الفاظِ نبوی ہیں: "راس الکفر نحو المشرق"۔ مسوی میں شاہ صاحب نے تشریح میں لکھا ہے کہ کفر سے مراد فتنے ہیں جیساکہ دوسری حدیث میں واضح ذکر ہے کہ فتنہ ادھر سے آئے گا اور مشرق کی طرف اشارہ فرمایا: "الا ان الفتنة ھھنا واشار الی المشرق" اور رسولِ اکرم ﷺ کی پیشگوئی کے عین مطابق واقعاتِ فتنہ ظہور پذیر ہوئے۔ آپ ﷺ نے فرمایا تھاکہ فتنہ سمندری موجوں کی مانند ٹھاٹھیں مارتا ہوا آئے گا: "فان الفتنة تموج کموج البحر" اس سے مراد امرِ خلافت میں اختلال وانتشار اور اس پر لوگوں کی جنگجوئی ہے اور جس فتنہ کے ظہور کی طرف قرآن مجید میں اشارہ ہے اور حدیث میں رسی پکڑنے اور افتراق پیدا نہ کرنے کی نصیحت ہے اس سے میں مذاہبِ باطلہ کا ظہور مراد لیتا ہوں جیسے حروریہ (خوارج) شیعہ اور معتزلہ اور ان میں سے بیشتر کا ظہور عراق سے ہوا اور یہ وہ حقیقت ہے جو تاریخ کا صحیح فہم رکھنے والوں پر مخفی نہیں رہ سکتی اور فخر اور گھمنڈ کے سبب گلہ بانوں اور شتربانوں میں جو فتنہ پیدا ہوا وہ نجد و عراق ہی میں ہوا۔ بعد کی ایک حدیثِ موطا میں عراق کو جادوگری کا گڑھ، فاسق جنات کا مرکز اور سخت بیماری کا مقام بتایا گیا ہے اور ان وجوہ سے حضرت عمرؓ کو حضرت کعب احبارؓ نے اپنے زمانے میں عراق جانے سے روکا تھا اور امیر المومنین نے اسے قبول بھی فرمایا تھا۔ شاہ صاحبؒ کی پوری بحث اگرچہ مختصر ہے لیکن جامع ہے (مسوی / مصفی، ۲ / ۲۸۲)۔

ایک اور باب اور اس کی حدیثِ حضرت ابو ہریرہؓ کے تحت شاہ صاحب نے مسوی میں تشریح فتنہ مزید کی ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے زمانے میں ارتداد کا فتنہ ایسے ہی

لوگوں میں ابھرا۔ پھر حافظ ابن عبدالبر کا قول نقل کیا ہے کہ دین میں جتنے فرقے پیدا ہوئے جیسے خوارج وروافض اور اصحاب ہواء اور اسی طرح ظالم وملعون اور کبائر کا ارتکاب کرنے والے وہ بھی اس خبر نبوی کا مصداق ہیں۔ رسول اکرم ﷺ کی سیرت طیبہ کے ایک باب میں مشرق سے فتنہ کے خروج سے مراد خوارج کو لیا ہے اور دوسری حدیث میں ان کے نماز وروزہ کے شغف اور قراءت قرآن کے عشق کے باوجود ان کو محض زبانی خدمت کرنے والا بتایا گیا ہے اور ان سے بھی خوارج کو مراد لیا ہے (مسوی، ۲/ ۲۸۳ نیز مسوی، / مصفی، ۲/ ۲۹۲)۔

سیرت نبوی: نزول وحی

سیر نبوی کی کتاب کے ایک باب موطا میں رسول اکرم ﷺ کے پاس وحی الٰہی آنے سے متعلق حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہے جس میں صلصلۃ الجرس (گھنٹی کی آواز) کی مانند وحی کے آنے اور اس کے سبب آپ ﷺ کے جسم وروح پر شدید اثر کے مرتب ہونے کا ذکر ہے۔ شاہ صاحبؒ نے مسوی میں "صلصلۃ" کے معنی لوہے کے بعض حصے کے بعض پر رگڑ کھانے سے پیدا ہونے والی آواز کے قرار دیئے ہیں اور پھر اس آواز پر اس کا اطلاق ہونے لگا جس میں جھنکار (طنین) ہو۔ الجرس اس گھنٹی (الجلجل) کو کہتے ہیں جو جانوروں پر لٹکائی جاتی ہے۔ حدیث میں وارد بعض دوسرے معانی کی تشریح کرنے کے بعد صلصلۃ کے باب میں اختلاف اقوال کا ذکر کیا ہے۔ ایک قول میں وہ وحی کے ساتھ فرشتہ کے آنے کی آواز ہے اور دوسرے میں فرشتے کے پروں کے پھڑپھڑانے کی سرسراہٹ ...... پھر شاہ صاحبؒ نے اپنی رائے ظاہر کی ہے جو بہت اہم ہے اور فلسفیانہ بھی۔ اس کا لب لباب یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ اپنی ظاہری حس سے قوت ملکیہ کے ذریعہ سے مبرا کر دیئے جاتے تھے جو آپ ﷺ کی روح سے متصادم ہوتی تھی اور جب انسان اپنی ظاہری حس سے الگ کر لیا جاتا ہے تو اس کی سماعت وبصارت میں تشویش پیدا

ہوتی ہے۔ جب یہ تشویش سماعت میں ہوتی ہے تو وہ جھنکار (طنین) سنتا ہے اور جب بصارت میں واقع ہوتی ہے تو وہ زرد یا سرخ رنگ دیکھتا ہے۔لہذا کلام کے معنی یہ ہیں آپ ﷺ اول تو اپنی حس ظاہری سے جدا/غائب ہو جاتے تھے لہذا جھنکار جیسی آواز سنتے تھے اور جب آپ ﷺ پر وحی کا القاء ہوتا تو یاد کر لیتے تھے"......اقول: الظاهر عندی انه ﷺ كا ن يوخذ عن حسه الظاهر بقوة ملكية تصادم روحه، والانسان اذا اخذ من الحس يظهرله تشويش في سمعه و بصره، فان ظهر التشويش في السمع، يسمع الطنين ، وان ظهر في البصر يظهر الوان صفر او حمر. فمعنى الكلام انه يغيب اولاً عن حسه فيظهر في سمعه كصوت الطنين فيلقى عليه الوحي فيعيه"۔ شاہ صاحبؒ کا یہ بہت مشہور بلکہ معروف اور دقیق نکتہ ہے جو ان کی دوسری نگارشات میں زیادہ تفصیل کے ساتھ پایا جاتا ہے (مسوی، ۲/۲۸۶)۔

سیرتِ نبوی کے ایک اور باب اور اس کی ایک اور حدیث کا مضمون یہ ہے کہ آپ ﷺ اپنی پشت کی طرف سے اسی طرح دیکھ لیتے تھے جس طرح چہرے کے سامنے سے۔ یہ حدیثِ حضرت ابو ہریرہؓ کا بیان ہے: "......انى لاراكم من وراء ظهرى"۔ شاہ صاحبؒ نے شرح مسوی میں امام نووی کا قول نقل کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کی گردن/گدی میں ایک ادراک پیدا کر دیا تھا جس سے آپ ﷺ دیکھ لیتے تھے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کو ایک ادراک سے نوازا تھا جو عادتاً نہیں پایا جاتا لیکن آپ ﷺ کا ادراک ہر موجود، غائب اور آئندہ کی چیزوں کا ادراک کر لیتا تھا حالانکہ وہ نگاہ کے محاذاۃ میں نہیں ہوتا تھا لیکن آنکھ کی رویت کے عین مطابق ہوتا تھا۔ شاہ صاحب کی عبارت کا متن یہ ہے: "قال النووى: معناه ان الله تعالىٰ خلق له ادراكا فى قفاه يبصربه، اقول: الاظهر ان يقال: خلق الله تعالىٰ ادراكا يدرك به ما ليس فى العادة ادراكه مما قد كان او سيكون، ومما هو غائب عنه، اوليس فى محاذاة بصره بمنزلة روية البصر" (مسوی، ۲/۲۹۶؛ صحیح مسلم

یٰ شرح نووی سے یہ بیان و شرحِ نووی ماخوذ ہے)۔

تمام کتبِ حدیث کی مانند موطا میں بھی یہ باب اور خصوصیتِ نبوی مذکور ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ کی آنکھیں سوتی تھیں لیکن آپ ﷺ کا قلبِ مبارک نہیں سوتا تھا: "ان عینیّ تنامان ولا ینام قلبی" یہ مختلف الفاظ کے ساتھ آئی ہے۔ شاہ صاحب نے اس حدیث سے متعلق ایک اہم مسئلہ کا ذکر کیا ہے جو "لیلۃ التعریس" کے نام سے کتبِ حدیث و سیرت میں مذکور ہے۔ مختصر واقعہ یہ ہے کہ خیبر سے واپسی پر رسولِ اکرم ﷺ نمازِ فجر کے لئے نہیں اٹھ سکے، سب ہی سو گئے تھے اور نمازِ فجر قضا ہو گئی۔ یہ اشکال پیدا ہوا کہ رسولِ اکرم ﷺ کو نماز کے وقت کے ختم ہونے کا ادراک کیونکر نہیں ہوا، جبکہ آپ ﷺ کا قلب بیدار تھا۔ بقول شاہ اس کے مختلف جواب دیے گئے ہیں جن میں سب سے صحیح یہ ہے کہ ایسا آپ ﷺ کو تھکن کے سبب پیش آیا تھا۔ آپ ﷺ کا قلبِ مبارک اگرچہ تکان کا شکار ہو گیا تھا تاہم اس حالت میں بھی نازل ہونے والی وحی کو قبول کرنے اور اخروی سعادت اور اس کے اسباب کے اکتساب کی صلاحیت رکھتا تھا۔ شاہ صاحب نے حکیمانہ انداز سے قلبِ بشر اور قلبِ نبی میں فرق کیا ہے۔ "قلت: استشکل بان النبی ﷺ لم یدرک القضاء وقت الصلوٰۃ لیلۃ التعریس. واجیب بوجوہ اصحہا ان ذلک لکلال عرض لہ، وکان قلبہ لولا ما عرضہ من الکلال متہیأ لما ینزل علیہ من الوحی و لاکتساب السعادۃ الاخرویۃ و اسبابہا" (مسوّی، ۲/۲۹۶)۔

رفیقِ اعلیٰ کا مفہوم

دنیاوی وفات کے وقتِ رسولِ اکرم ﷺ کی زبانِ مبارک پر "اللھم بالرفیق الاعلی" کے کلماتِ دعا جاری تھے۔ بابِ موطا کے علاوہ دوسری کتبِ احادیث میں بھی یہ حدیث موجود ہے اور مختلف محدثین و شارحین نے مختلف تشریح و تعبیر کی ہے۔ شاہ صاحبؒ

نے مصفّٰی میں اس کا ترجمہ کیا ہے: ''......ولاحق کن مرا برفیقانِ مجلس بلند'' جو ایک طرح سے لفظی ترجمہ بھی ہے۔ مسویٰ میں اس کی مختصر مگر واضح تشریح کی ہے کہ اس سے جماعتِ انبیاء مراد ہے جو اعلیٰ علیین میں سکونت پذیر ہے۔ دوسرا کمزور قول یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ میں سے ایک نام ہے۔ شاہ صاحبؒ نے اس کے بعد اس کے لغوی معنی کی تحقیق بھی کی ہے: ''قوله: الرفيق الاعلىٰ اى اخترت الرفيق الاعلىٰ وهم جماعة الانبياء الذين يسكنون اعلىٰ عليين، وقيل: هو من اسماء الله تعالىٰ...... '' دوسرے محدثین کی تعبیرات بھی کافی اہم ہیں اور شاہ صاحبؒ نے اس کی تفسیر و تعبیر مختلف مقامات پر کی ہے (مسویٰ، ۲/۲۹۶)۔

شدتِ موت

موطا کے ایک باب کا عنوان ہے: ''شدة موت النبی ﷺ على امته'' اور اس کے تحت ایک حدیثِ مرفوع ہے کہ مسلمانوں کو اپنے مصائب میں میری مصیبت سے تعزیت حاصل کرنی چاہئے۔ شاہ صاحب نے اس کی تشریح میں لکھا ہے کہ اگر مومن اپنے مصائب کے وقت اس حقیقت پر نظر رکھے اور غور کرے کہ رسولِ اکرم ﷺ کو کتنی مصیبتوں کا خاص کر شدتِ وفات کا سامنا کرنا پڑا تو اس کو صبر و قرار آجائے گا اور وہ جزع و فزع اور رونے دھونے اور پریشان ہونے سے بچ جائے گا (مسویٰ، ۲/۲۹۷)۔

سیرتِ صحابہ: سیرتِ صدیق

''باب سيرة ابى بكر الصديقؓ وفضائله'' میں ایک حدیث حضرت ابو النضر مولیٰ عمر بن عبید اللہؓ سے مروی ہے جس کے مطابق رسولِ اکرم ﷺ نے شہداءِ احد کے لئے فرمایا کہ یہ وہ لوگ ہیں جن پر میں گواہی دیتا ہوں۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے عرض کیا

یارسول اللہ! کیا ہم ان کے بھائی نہیں ہیں، ہم انھیں کی طرح اسلام لائے اور انھیں کی طرح ہم نے بھی جہاد کیا۔ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: کیوں نہیں؟ لیکن میں نہیں جانتا کہ میرے بعد تم کیا کیا کروگے؟ اس پر حضرت ابوبکرؓ رو پڑے پھر کہا کہ کیا آپ ﷺ کے بعد ہم کچھ کرنے والے ہیں۔ شاہ صاحبؒ نے مسوی میں اس حدیث کی تاویل کی ہے۔ حضرت ابوالنضرؓ کی حدیث سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ رسول اکرم ﷺ کے زمانے میں جن لوگوں کی وفات ہوئی وہ آپ ﷺ کے بعد مرنے والوں سے افضل تھے لیکن یہ مطلب سلف سے مروی اقوال کے خلاف ہے۔ اس سے صرف جزئی فضل مراد ہے جو کلی فضل کے خلاف یا اس سے متصادم نہیں ہے۔ انسان کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس حدیث کے معنی میں غور کرے تاکہ اس کو شبہ نہ رہے۔

خوب جان لو کہ نبی ﷺ نے جب کسی صحابی کو جنت کی بشارت دی تو آپ ﷺ کی بشارت کا مقتضیٰ و مقصود یہ نہیں ہے کہ وہ جنت میں داخلہ کے اسباب سے کسی سبب کا اصلاً محتاج نہیں ہے بلکہ بشارت کا مطلب یہ ہے کہ وہ آخری معاملہ کے بارے میں خبر دہی/اخبار و اظہار ہے جو اسباب نجات کے حصول کے بعد ہوگا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام کو گناہوں سے بچانے (عصمت) کا وعدہ کیا ہے۔ لہٰذا ان پر گناہ کا دروازہ بالکل بند کر دیا گیا ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ خارج میں ایسے اسباب نہ اختیار کریں جن کے ذریعہ وہ اپنے نفوس کو گناہوں سے بچائیں بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے بہت سے اسباب کا وعدہ کر لیا جن کا شمار نہیں کیا جاسکتا جیسے خبردار کرنا، جنت و جہنم کا مشاہدہ کرانا، نافرمانوں کے انجام و رسوائی سے آگاہ کرنا اور بعض اوقات ان کے نفوس پاک اور ان کے ارادوں کے درمیان کوئی نشانی اور برہان دکھا کر حائل ہو جانا اور ان کے قلوب کو گناہوں کی طرف سے پھیر دینا وغیرہ۔ جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے بدر کے دن فتح کا وعدہ فرمایا۔ پھر قتال و جہاد کو فتح کا سبب بنا دیا۔ اسی طرح دوسری چیزوں اور دوسرے وعدوں کو قیاس کیا جاسکتا ہے (جن کا ذکر مختلف مقامات پر ملتا ہے)۔

جب یہ حقیقت سمجھ میں بیٹھ گئی تو ہم کہتے ہیں کہ جن لوگوں کو جنت کی بشارت دی گئی وہ اللہ تعالیٰ سے سب سے زیادہ ڈرنے والے ہیں اور سب سے زیادہ نافرمانی کے میدانوں سے دور و محفوظ رہنے والے ہیں، تغیر و تبدل کے انقلابات سے بھی سب سے زیادہ محفوظ و مامون ہیں، اللہ تعالیٰ کی جانب سب سے زیادہ پناہ لینے و التجا کرنے والے ہیں اور نبی اکرم ﷺ ان کو سب سے زیادہ نصیحت و وعظ کرنے والے ہیں اور نہ صرف ان کو سب سے زیادہ تذکیر و نصیحت کرتے ہیں بلکہ ان کے نفوس کا سب سے زیادہ تزکیہ فرماتے ہیں اور دوسروں کے مقابلے میں ان کو سب سے زیادہ غلط کام کرنے پر تنبیہ فرماتے ہیں اور بسا اوقات ان کو مباح چیزوں اور مکروہ اشیاء پر وہ زجر و توبیخ فرماتے تھے جو دوسروں کو نہیں کرتے تھے۔ رسول اکرم ﷺ کا قول مبارک ہے کہ صدیقین کے لئے موزوں نہیں ہے کہ لعنت کرنے والے بنیں۔ اگر تم یہ راز سمجھ گئے ہو تو سمجھ لو گے کہ یہ حدیث مبشرین (بشارت سے سرفراز لوگوں) کے مناقب کے عین مطابق ہے اور وہ ان کی شدتِ خشیت اور کاملیتِ التجاء اور نبی ﷺ کے ان کے نفوس کے تزکیہ کی انتہا کو واضح کرتی ہے، اگرچہ رسول اکرم ﷺ اپنی پوری امت کے مزکی تھے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے کہ آپ ﷺ ان کا تزکیہ کرتے ہیں اور ان کو کتاب و حکمت سکھاتے ہیں"۔ شاہ صاحبؒ کی تعریف و تعبیر حدیث ایک منفرد چیز ہے لہذا اس کا متن:

"اقول: تعلق بحدیث ابی النضر من فضل من مات فی زمانہ ﷺ علی من بقی بعدہ، وھذا خلاف ما یوثر عن السلف، ولکن المراد فضل جزئی لا یصادم الکلی، وینبغی للانسان ان یتامل فی معنی ھذا الحدیث حتی ینزاح عنہ الشبہ. اعلم ان النبی ﷺ اذا بشر صحابیا بالجنة فلیس من مقتضیٰ بشارتہ ان لایحتاج الی سبب من اسباب دخول الجنة اصلا بل البشارة اخبار عما یؤول الیہ الامر بعد حصول اسباب النجاة، وکذلک وعد اللہ الانبیاء بالعصمة للذنوب، فلا یدخل علیھم الذنب البتة، ولیس من مقتضاہ ان لایکون سبب فی

الخارج يكفون به انفهسم من الذنوب، بل وعد الله تعالىٰ لهم اسبابا لا تحصىٰ من الانذار، واراءة الجنة والنار، وتعريف وخامة العصاة، والحيلولة بينهم وبين ما يريدون في بعض الاحيان باراءة برهان ربهم وصرف قلوبهم و نحو ذلك، وذلك كما ان الله تعالىٰ وعدهم بالفتح يوم بدر ثم ان القتال كان سببا للفتح وعلى هذا القياس جميع مواعيده، واذا تمهد هذا فنقول: المبشرون بالجنة اكثر الناس خوفا من الله تعالىٰ، واشدهم حرزا من مظان العطب، واوفرهم خشية من التغير والتبدل، واعظمهم الجاء الى الله تعالىٰ، والنبي ﷺ اشد اعتناء بوعظهم وتذكيرهم وتزكيه نفوسهم، والتنبيه على مواقع الغلط منه لغيرهم، وربما يزجرهم عن مباحات ومكروهات لا يزجرعنها غيرهم، وهوقوله ﷺ: لا ينبغي للصديقين ان يكونوا لعانين، فاذا فهمت هذا السر كان هذا الحديث وكل مايجرى مجراه من مناقب المبشرين مُعرّفا لشدة خوفهم والتجائهم ولشدة اعتناء النبي ﷺ بتزكية نفوسهم، وان كان ﷺ مزكيا لكافة امته، كما قال الله تعالىٰ ﴿ويزكيهم ويعلمهم الكتب والحكمة......﴾ سورۃ آل عمران-۱۶۴ا(مسوّیٰ، ۲/ ۳۰۰-۳۰۱)۔

سیرتِ فاروقی

"باب سيرة عمر بن الخطاب" میں ایک حدیث / اثر حضرت زید بن اسلمؒ کی سند پر مروی ہے۔ اس کا لب لباب یہ ہے کہ ایک شخص نے حضرت عمرؓ کو صدقہ کے اونٹنیوں کا دودھ بلا خبر کے پلادیا۔ ان کو دودھ اچھا لگا تو تحقیق فرمائی اور جب معلوم ہوا کہ وہ صدقہ کے جانوروں کا ہے تو ہاتھ ڈال کر قے کر دی اور سارا کھایا پیا نکال دیا۔ شاہ صاحب نے مسوّیٰ میں اس کی تشریح و تعبیر فرمائی ہے جو دوسری احادیث و احکام کے حوالے سے بھی ہے اور معنی خیز ہے۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حضرت عمرؓ نے صدقہ کے مال سے سیرابی کی خبر پاکر کیوں قے کر دی جبکہ رسول اکرم ﷺ نے حضرت بریرہؓ کے قصہ میں یہ

فرمایا تھا کہ ان کے لئے تو وہ صدقہ ہے مگر ہمارے لئے ہدیہ ہے، تو میں کہوں گا کہ اس کی دو وجوہ ہو سکتی ہیں: ایک جو کہ اظہر ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس ہدیہ دینے والے شخص کے لئے صدقہ کے مباح نہ ہونے کا خیال فرمایا تھا جبکہ حضرت بریرہؓ صدقہ کے مستحق لوگوں میں تھیں۔ دوسری یہ کہ رسول اکرم ﷺ کا بیان جواز پر مبنی و محمول ہے اور حضرت عمرؓ کا عمل باطن کی پاکیزگی کرنے (تزکیہ) کے مبالغہ پر محمول کیا جا سکتا ہے۔ رسول اکرم ﷺ جواز کے بیان کے وقت فعل جائز کرنے پر نہ صرف مامور تھے بلکہ اس پر آپ ﷺ کو ثواب بھی دیا جاتا تھا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿لتبین للناس ما نزل الیھم﴾ (نحل-۴۴) جبکہ دوسروں کے لئے احتیاط ہی بہتر ہے۔

"فان قلت: لم استقاء عمر اللبن حین اخبرہ من سقاہ بانہ من الصدقۃ، وقد قال رسول اللہ ﷺ فی قصۃ بریرۃ ھو علیھا صدقۃ ولنا ھدیۃ؟ قلت: یحتمل وجھین: احدھما، وھو الاظھر، انہ اعتقد عدم اباحۃ الصدقۃ علی ھذا الرجل، و کانت بریرۃ من مستحقی الصدقۃ، وثانیھا ان قول النبی ﷺ محمول علی بیان الجواز، وفعل عمرؓ علی المبالغۃ فی تطھیر الباطن. وکان النبی ﷺ عند بیان الجواز ماموراً بفعل الجائز مثاباً علیہ لقولہ تعالیٰ: ﴿لتبین للناس ما نزل الیھم﴾ واما غیرہ فالاحتیاط اولی فی حقہ"۔

سیرت عمر فاروقؓ کے باب میں ایک اور واقعہ / اثر حضرت زید بن اسلمؒ کے والد کی سند پر مروی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ خلیفہ وقت کے دو فرزندان گرامی- حضرات عبداللہ و عبید اللہ رضی اللہ عنہما- عراق کے جہاد میں شامل لشکر ہوئے۔ واپسی میں امیر بصرہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے ان سے ملاقات کے دوران بیت المال کا کچھ مال ان کے حوالے کر دیا کہ اس سے تجارت کریں اور مدینہ پہونچ کر اصل مال تو خلیفہ دوم کی خدمت میں پیش کر دیں اور نفع اپنے پاس رکھ لیں۔ ان دونوں نے ایسا ہی کیا مگر حضرت عمرؓ نے تمام مال مع نفع جمع کرنے کا حکم دیا کیونکہ پورے لشکر کے ساتھ "اِسلاف" کا معاملہ نہیں کیا گیا

تھا۔ بہرحال مشیران و جلیسانِ خلیفہ کے مشورے پر حضرت عمرؓ نے اس کو "قراض" کا معاملہ قرار دیا اور آدھا نفع بیت مال کے لئے لے لیا۔ حضرت شاہ صاحب نے مسویٰ کے حاشیہ میں تاویل کی ہے کہ بیت المال کے مال میں "اِسلاف" کرنے کا معاملہ اس کی حفاظت و تحفظ میں کمی اور قصور کرنے کے مترادف ہے اور خلیفہ کے ساتھ ایک طرح کی مساحت بھی ہے اور تقویٰ وورع کے خلاف بھی ہے لہذا ناجائز ہے۔ پھر شاہ صاحبؒ نے "اِسلاف" کے صحیح ہونے اور "قراض" کے مشاورت کے بعد طے ہونے سے بحث کی ہے اور حضرت عمرؓ کے حکم کو واجب نہیں سمجھا بلکہ استحباب کے درجے میں رکھا ہے کیونکہ ایسا کرنا مساحت کا معاملہ بنتا ہے لہذا بہتر پر ان کا عمل تھا (مسویٰ / مصفی، ۲/ ۳۰۳)۔

اسی باب میں حضرت عمرؓ نے حضرت ابو عبیدہ بن جراحؓ امیر شام کے نام اپنے خط میں لکھا تھا کہ رومی لشکروں کے جمگھٹے سے خوف زدہ نہ ہوں کیونکہ ایک مومن پر جب ایک مشکل یا بلا نازل ہوتی ہے تو اللہ تعالیٰ اس سے نکلنے کی سبیل بنا دیتا ہے اور ایک تنگی (عسر) دو فراخیوں (یسرین) پر غالب نہیں ہوتی۔ یہ دراصل سورہ الم نشرح کی آیات کی طرف اشارہ ہے۔ شاہ صاحبؒ نے مصفی اور مسویٰ دونوں میں اس کی تشریح یہ فرمائی ہے کہ حضرت عمرؓ کے قول سے مراد آیتِ کریمہ: ﴿فان مع العسر یسرا، ان مع العسر یسرا﴾ ہے۔ اس میں یہ اشارہ ہے کہ اگر ایک نکرہ دوبارہ نکرہ ہی لایا جاتا ہے تو وہ اول کے علاوہ ہوتا ہے اور اگر معرفہ لایا جائے تو وہی اول مراد ہوگا: "وفیہ اشارۃ الی ان المنکر اذا اعید منکرا فھو غیر الاول، و اذا اعید معرفا فھو ھو" (۲/ ۳۰۴)۔

حضرت عمرؓ نے منیٰ سے واپسی پر اپنی کبر سنی، کمزوری اور انتشارِ رعیت کی بنا پر اپنے اٹھالئے جانے کی دعا مانگی تھی۔ مدینہ واپس آکر اپنا آخری خطبہ دیا جس میں اپنے کاموں کا ذکر کیا اور آیتِ رجم کا بطورِ خاص حوالہ دیا پھر اسی سال ذوالحجہ کے اختتام سے قبل ان کی شہادت واقع ہوگئی۔ سیرتِ فاروقی کے بابِ موطا کی یہ آخری حدیث ہے۔ شاہ صاحبؒ نے اس پر مسویٰ میں حاشیہ لکھا ہے کہ حضرت عمرؓ کی دعائے موت کے پورے قصے

میں واضح کرامت ملتی ہے۔ انھوں نے یہ دعا اس لئے مانگی تھی کہ ان کو یہ ہیئت خشوع وانابت کے لحاظ سے زیادہ ضروری معلوم ہوتی تھی۔ رنگدار کپڑے کی ممانعتِ فاروقی میں یہ اشارہ پوشیدہ تھا کہ مقتدا و امام کے لئے مستحب ہے کہ وہ عوام کے فتنہ میں مبتلا ہو جانے کے ڈر سے بعض مباحات کو بھی ترک کر دے۔

شاہ صاحبؒ نے یہاں ایک حکیمانہ نکتہ یا علمی لطیفہ بیان کیا ہے کہ اس سیرتِ فاروقی کے باب کے بعد ہم کو چاہئے تھا کہ سیرتِ عثمان و علی رضی اللہ عنہما بھی بیان کرتے لیکن اس کتاب کی شرط یہ ہے کہ ہم صرف اسی کا ذکر کریں گے جو یحییٰ بن یحییٰ کی روایتِ موطا میں پایا جاتا ہے اور موطا میں کوئی ایسی چیز نہیں جس کا ذکر ان دونوں کی سیرت میں کیا جائے۔ بہرحال ہم نے چاروں خلفائے کرام کی سیرت مجموعی طور سے بہت صاف ستھرے اور مہذب انداز میں اپنی تمام تصانیف میں بیان کی ہے۔ "......اقول: کان المناسب ھٰھنا ان نذکر شیئا من سیرۃ عثمان و علی رضی اللہ تعالی عنھما، لکن من شرط ھذا الکتاب ان لا نذکر الا ما فی المؤطا روایۃ یحییٰ بن یحییٰ، ولیس فی المؤطا شئی یصلح ان یذکر فی سیرتھما وقد ذکرنا سیرۃ الخلفاء الاربعۃ جمیعا منقحۃ مھذبۃ فی سائر تصانیفنا......" (مسوّیٰ، ۲/۳۰۷)۔

شاہ صاحبؒ کے اس بیان کی تصدیق موطا امام کے متداول نسخوں بالخصوص نسخہ فواد بھی سے ہوتی ہے بلکہ نسخہ فواد میں تو شیخین کی سیرت کے ابواب بھی نہیں ہیں اور نہ ہی رسولِ اکرم ﷺ کی سیرتِ طیبہ کے ابواب و احادیث بیان کئے گئے ہیں۔ البتہ شاہ کے بیان کا آخری جملہ کہ خلفاء اربعہ کی سیرتوں کو اپنی تمام تصانیف میں بیان کیا ہے قابلِ نقد و استدراک ہے۔ بعض تصانیف فرماتے تو صحیح ہوتا لیکن تمام تصانیف میں تو ان کا ذکرِ خیر نہیں ہے غالباً اسی کو علمی مبالغہ آرائی کہتے ہیں۔ لیکن مصفّٰی میں شاہ صاحب نے اپنے بیانِ مسوّیٰ کو نقد و استدراک کے ذریعہ صحیح کر دیا ہے۔ موطا یحییٰ مصمودی کے تعلق سے مسوّیٰ کے بیان کو فارسی میں تقریباً دہرا دیا ہے پھر اپنی تصانیف کے حوالے سے لکھا ہے جو ان کے

الفاظ و تعبیرات میں نقل کیا جاتا ہے: "......و در مصنفاتِ فقیر کہ سوائے شرح موطا است ذکرِ مناقب و سیر این بزرگان و سائر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین خصوصا در کتاب "ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء" بشرح و بسطِ تمام مسطور و مذکور شدہ است" (۲/۳۰۸)۔

اس کے بعد مصفی کا باب ہے: "باب سیرۃ جمع من الصحابۃؓ اجمعین" اور اس کے تحت حضرات ابو طلحہ انصاری (واقعہ خرید و وقفِ بیر حاء)، حضرت عائشہؓ، حضرت سعد بن ربیعؓ، حضرت عمرو بن الجموحؓ، حضرت عبداللہ بن عمرو انصاریؓ، حضرت عبداللہ بن رواحہؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت ابوالدرداءؓ کے مناقب سے متعلق احادیث و آثار ہیں۔ ان میں سے بعض احادیث و روایات کی تشریح و تاویل بھی کی ہے۔ لغوی تشریحات کے علاوہ بیر حاء وغیرہ کی اہمیت بیان کی ہے، بعض عربی تعبیرات کا مفہوم بتایا ہے، حضرت ابن عمرؓ کے آٹھ سال تک سورۂ بقرہ پر ٹھہرے رہنے کا مفہوم واضح کیا ہے کہ اس کی تفسیر میں تبحر اور اسبابِ نزول کی واقفیت اور اس سورت کے غرائبِ احکام کے استخراج کی خاطر اتنی مدت لگانے پر مجبور ہوگئے تھے۔ بعض اور تعبیرات و تشریحات بھی ملتی ہیں لیکن وہ مختصر اور لغوی زیادہ ہیں (مصفی / سوی، ۲/۳۰۸-۳۱۲)۔

"باب فضل مدینۃ النبی ﷺ" میں رسولِ اکرم ﷺ کی دعائے برکت منقول ہے جو آپ نے مدینہ کے صاع اور مد اور اس کی پیداوار خرما وغیرہ کے متعلق حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعائے برکت برائے مکہ کی مانند کی تھی۔ مدینہ کے مد و صاع میں برکت کی تشریح و تاویل میں شاہ صاحبؒ نے یہ لکھا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اہلِ مدینہ کے ارزاق میں برکت ہو، ان کے پاس غنائم آئیں اور ان کی تجارتیں پھلیں پھولیں۔ بہر حال آپ ﷺ کی دعا قبول ہوئی۔ شاہ صاحبؒ نے اس ضمن میں امام نووی کے ایک قول و تشریح کا بھی حوالہ دیا ہے۔ مدینہ میں صبر و سکون کے ساتھ اقامت پذیر رہنے اور اس کی شدت و مصیبت برداشت کرنے پر نبی ﷺ کی شفاعت کی ضمانت ہے اور مدینہ میں صرف نیک لوگوں کے رہنے اور خبیث لوگوں کے نکالے جانے اور مدینہ کے پہاڑ احد کی محبت کی

احادیث کی تاویل کی ہے۔

مسوی میں فضائلِ مدینہ سے متعلق تشریحات مختصر ہیں اور دوسری احادیث کی بعض تعبیرات کی وضاحت زیادہ ہے، اس کے بنیادی نکات حسب ذیل ہیں:

۱- ایک قریہ کا حکم دیئے جانے کا مطلب یہ ہے کہ ہجرتِ مدینہ اور اس کو وطن بنانا ہے۔

۲- گاؤں کو کھا جانے سے مراد مدینہ کا غلبہ ہے تاکہ ان کے غنائم وفے وغیرہ مدینہ پہونچیں۔

۳- یثرب جاہلی نام ہے جس کے استعمال کی ممانعت ہے اور قرآن مجید میں اس کا ذکر منافقین کی جانب سے بطورِ حکایت آیا ہے۔

۴- مدینہ کے خبیث کو نکال باہر کرنے کی تشریح مفصل ہے۔ حضرت علیؓ کے مدینہ کے باہر جانے کی توجیہ کی ہے کہ وہ تمام بقیہ لوگوں میں افضل تھے تاہم مدینہ سے باہر گئے تو اس کی وجہ مصلحت تھی اور وہ بادل نخواستہ تشریف لے گئے تھے اور مدینہ کے باہر ان کے قیام کا ارادہ نہ تھا لیکن موت نے ان کو واپسی کی اجازت نہیں دی۔

۵- پہاڑ احد کی محبت کا مطلب یہ ہے کہ اہلِ مدینہ سے ہمیں اور ان کو ہم سے محبت ہے جیساکہ عرب تعبیرات میں آتا ہے۔ مجازاتِ بلغاء پر کافی اچھی بحث کی ہے اور معتزلہ اور فلسفہ زدہ مفسرین کی مجازی تفسیر قرآن کو حرص وہوا پر مبنی قرار دیا ہے۔

۶- شروعِ ہجرت میں بعض صحابہ کرام کی بیماری سے متعلق حدیث کا ذکر مصفیٰ میں ہے اور مسوی میں اس کی تشریح ہے۔ اس میں وارد الفاظ اور اشعار کی شرح کے علاوہ بیماری کی منتقلی کی دعا اور مدینہ میں برکت اور اس سے محبت کرنے کی دعا کا ذکر ہے۔

۷- حرمِ مکہ اور حرمِ مدینہ کی افضلیت سے متعلق مختصر بحث ہے۔ مدینہ کی فضیلت جزئی ہے اور مکہ مکرمہ کی فضیلت کلی ہے۔ شاہ صاحب نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعائے برکت کے حوالے سے رسولِ اکرم ﷺ کی مدینہ کے بارے میں دعا کا ذکر کر کے تشریح کی ہے اور اس سلسلہ میں حضرت عمرؓ کے ایک قول کی تشریح و تاویل بھی

فرمائی ہے۔

۸-مدینہ کی حفاظتِ ملائکہ اور دجال و طاعون کے مدینہ میں داخل نہ ہونے کی احادیث کی تاویل کی ہے۔

۹-رسولِ اکرم ﷺ کی اس حدیث کی کہ جس بقعہ ارض میں میری قبر ہے وہ سب سے زیادہ محبوب قطعہ زمین ہے کی تاویل ہے۔

۱۰-حرمِ مدینہ اور حرمِ مکہ کے موازنے پر حضرت اسلمؓ کی حدیث اور حضرت عمرؓ کے قول پر مبنی حدیث آخری حدیثِ نسخہ شاہ ہے اور اس کی تاویل مختصر بھی جس کا اوپر حوالہ آچکا ہے (مصفی / مسوی، ۲/ ۳۱۲-۳۱۷)۔

کتبِ حدیث سے استناد

کوئی کتابِ حدیث ہو یا کتابِ فقہ مختلف احادیث سے استناد و استدلال و استشہاد لازمی ہے اور شرحِ کتابِ حدیث میں تو وہ ناگزیر عنصر بن جاتا ہے۔ ایک حدیث کی تائید کے لئے دوسری احادیث سے کام لیا جاتا ہے۔ بطور نقد و نظر کبھی دوسرے معانی کی حدیث لائی جاتی ہیں اور کبھی کسی اصولی بات کی تفریع کے لئے دوسری احادیث لائی جاتی ہیں کبھی بطور نظیر و مثل ایک مسئلہ خاص کی حدیث کی تائید و تصدیق میں دوسرے متعلقہ مسئلہ کی حدیث سے کام لیا جاتا ہے اور مختلف احادیث کا تعارض دور کرنے کی خاطر تقابلی مطالعہ تو امامانِ حدیث کا بہت خاص مشغلہ اور اہم فریضہ ہے (ابن قتیبہ، تاویل مختلف الحدیث، قاہرہ، ۱۳۲۶ھ)۔

پیشرو شارحینِ حدیث نے دوسری کتبِ حدیث سے استناد کی روایت قائم اور جاری ساری کی ہے۔ ان میں خواہ شارحینِ بخاری شامل ہوں یا شارحینِ مسلم یا شارحینِ موطا، سب نے اسی قدیم اسلامی روایت کی پیروی کی ہے۔ غالباً حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے اپنی شرحِ بخاری- فتح الباری- میں اس فنِ شریف کو حدِ کمال پر پہونچادیا ہے۔ وہ معروف و مستند کتبِ حدیث کے علاوہ دوسری کتبِ حدیث سے، جو بقول شاہِ دہلوی دوسرے اور تیسرے یا چوتھے درجہ کی ہیں، کبھی تائید و تصدیق، مقابلہ و موازنہ اور نقد و نظر کے لئے احادیث لیتے ہیں، بلکہ کتبِ سیرت و تاریخ کی احادیث سے بھی اعتنا کرتے ہیں۔

دوسرے شارحینِ کتبِ حدیث جیسے امام نووی نے شرحِ مسلم- المنہاج- میں

اور امام ابن العربی مالکی نے اپنی شرح ترمذی -عارضۃ الاحوذی- میں اور ان کے علاوہ دوسرے تمام شارحین کرام نے اس کا خاصا اہتمام کیا ہے۔ شارحین موطا بھی انھیں کے نقش قدم پر ہیں اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ شاید ان کے قدیم رجال نے اس کی داغ بیل ڈالی تھی۔ حافظ ابن عبد البر، حافظ سیوطی اور دوسرے شارحین موطا امام دہلوی کے پیشرو تھے اور رجحان ساز اور شرح نواز بھی۔ شاہ ولی اللہ دہلوی نے اپنی دونوں شرح موطا- مصفی میں بالخصوص- تقابلی مطالعہ احادیث کا فن بڑی بلندی پر پہونچا دیا ہے۔

مصفی میں سب سے زیادہ اور مسوی میں بڑی حد تک بہت کم شاہ صاحبؒ نے دوسری احادیث سے استناد کیا ہے اور ان کا یہ استناد مختلف سطحوں پر نظر آتا ہے۔ کبھی وہ بطور دوسرے مسئلہ سے متعلق حدیث کا ذکر کرتے ہیں اور یہ ذکر بھی مختلف نوعیت کا حامل ہوتا ہے۔ کبھی حدیث کا یا حوالہ مفہوم حدیث کا قرینہ پیش کر کے بات ختم کر دیتے ہیں اور کبھی حدیث دیگر کی عبارت پوری لاتے ہیں، کبھی صرف اس کا ضروری حصہ یا متعلقہ ٹکڑا اور کبھی صرف "بدلیل حدیث صحیح" کہہ کر اس کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں۔ بسا اوقات وہ ان میں سند کا ذرا بھی حوالہ یا اشارہ نہیں دیتے۔ کبھی وہ صحابی راوی کی حدیث کی وضاحت کر کے رہ جاتے ہیں۔ کبھی حدیث کے کسی امام کی روایت میں اضافہ ہوتا ہے تو اسے بیان کر دیتے ہیں۔ عظیم ترین امامان حدیث شیخین -بخاری و مسلم- کی صحیحین یا ان میں سے کسی کا ضرور حوالہ خاص مقامات پر لاتے ہیں۔ ان کی تمام جہات کا احاطہ کرنا مقصود نہیں ہے لیکن اس مختصر تعارفی تبصرے سے طریق شاہ کی وضاحت ہو جاتی ہے۔

حضرت شاہؒ نے مصفی اور مسوی دونوں کے مقدمات میں موطا امام مالک کی مرسل کو موصول اور موقوف کو مرفوع بنانے کی بات کہی ہے اور اسی کے ساتھ یہ بھی وضاحت کر دی ہے کہ ان کے بعض پیشروؤں نے بالخصوص امام دارمی کی مسند میں یہ فریضہ انجام دے دیا گیا لہذا اس کی طرف رجوع کرنے کا مشورہ بھی دیا ہے۔ اسی بنا پر وہ صراحت کے ساتھ کہتے ہیں کہ اصول ستہ کے اصحاب کی احادیث کی تخریج سے انھیں زیادہ واسطہ نہیں،

صرف چند مقامات پر سروکار رکھا ہے۔ بایں ہمہ شارح دہلوی نے تمام معتبر کتب حدیث سے بالخصوص اور صحیحین سے بالعموم تعلق رکھا ہے اور ان کی روایات استناد و تائید یا نقد و نظیر کے لئے استعمال کی ہیں۔ ان کے مآخذ حدیث کی ایک خاصی موثر فہرست ہے۔ ان میں تمام ہی معتبر امامانِ حدیث کے اسمائے گرامی شامل ہیں جیسے سنن اربعہ کے مؤلفینِ کرام۔ ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ۔ ان کے علاوہ بہت سے دوسرے طبع زاد مؤلفینِ حدیث بھی ہیں جیسے امام محمد، امام دار قطنی، امام احمد، امام بیہقی، امام حاکم وغیرہ۔ پھر شارحینِ حدیث کے اسمائے گرامی شامل ہیں۔ ان میں موطا مالک کے شارحین کے علاوہ دوسری کتب کے شارحین بھی موجود ہیں جیسے امام بغوی، امام شافعی، امام خطابی، قاضی عیاض، امام ابن العربی، امام نووی، امام محلی وغیرہ اور خاص شارحین حافظ ابن عبدالبر وغیرہ تو ہیں ہی۔ امام زرقانی کا حوالہ بالکل نہیں ملا اور سیوطی کے حوالے بھی بہت کم ہیں۔

دیگر احادیث سے استناد: كتاب الطهارة

شاہ ولی اللہ دہلوی کا ایک طریقۂ استناد یہ ہے کہ وہ کسی مسئلہ، معاملہ یا نکتہ پر بحث میں کسی حدیث کے مختصر متن سے استدلال و استشہاد کرتے ہیں اور اس کے لئے وہ کبھی کتاب و امام کا حوالہ نہیں دیتے ہیں۔ اس کی ایک مثال وضو کے چار ارکان کی بحث میں نیت کی شرط سے متعلق ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ قولِ الٰہی: ﴿وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾ ۔سورة البينة۔۵۔ کی بنا پر تمام عبادات و طاعات میں نیت شرط ہے اور یہ معنی رسولِ اکرم ﷺ کی حدیث: "انما الاعمال بالنيات" کے سبب اخلاصِ دین کے متعین ہوتے ہیں۔ لہٰذا نیت ضروری ہے۔ شاہ صاحب نے حدیثِ صحیح کا صرف ایک فقرہ نقل کیا ہے (مصفی، ۱/ ۲۳)۔ اسی حدیث کو تیمم میں نیت کے شرط ہونے کے ضمن میں معہ آیت مذکورہ بالا کے نقل کیا ہے اور دلیل کا طرز بھی وہی ہے (مصفی، ۱/ ۲۸)۔ غسل میں

پورے جسم پر پانی کے مسئلہ سے بحث میں حضرت شاہ نے حضرت عائشہؓ کی حدیث کا صرف ایک فقرہ نقل کیا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ نے اپنی جلد / جسم مبارک پر پانی بہایا: "فافاض علی جلده الماء" (مصفی، ۱/ ۲۴) لیکن اس کا حوالہ نہیں دیا۔

وضو کرنے سے چہرہ، ہاتھ اور پاؤں کے گناہوں یا خطاؤں کے ساقط ہونے کا احادیث میں جو ذکر ہے اس کی توجیہ علماء نے بقول شاہ کی ہے اور وضاحت کی ہے کہ صرف صغیرہ گناہ ساقط ہوتے ہیں کیونکہ ایک "حدیثِ صحیح" میں اس کی دلیل ہے اور وہ ہے: "الصلوات الخمس، والجمعة الی الجمعة، ورمضان الیٰ رمضان کفارات لما بینھا ما اجتنب الکبائر" یعنی پنجوقتہ نماز اور جمعہ سے دوسرے جمعہ تک اور ایک رمضان سے دوسرے رمضان تک کے درمیانی عرصوں کے لئے کفارہ ہیں جب تک کہ وہ شخص کبائر سے بچتا رہے۔ شاہ صاحبؒ نے تشریح میں مزید صراحت کی ہے کہ اس حدیث کے دو معانی ہیں: ایک گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا اس فضل سے بہرہ مند نہیں ہو سکتا۔ دوسرے یہ کہ گناہِ کبیرہ سے بچنے والا ہی اس کا مستحق ہے (مصفی، ۱/ ۲۹)۔ انھوں نے اول معنی کو آیتِ کریمہ: ﴿ان تجتنبوا کبائر ما تنھون عنه نکفر عنکم سیئاتکم﴾، النساء-۱-۳۱- سے بھی مدلل تر تو کیا ہے اور نزدیک تر بتایا ہے جبکہ امام نووی کے نزدیک دوسرے معنی کی طرف رجحان رکھنے کا حوالہ دیا ہے۔ یہ بحث قرآن و حدیث کے اجتماع کی ایک دلیل ہے (مسلم، ۱/ ۲۶۹-۲۷۰، حدیث [۱۶] (۲۳۳) کتاب الطهارة، باب فضل الوضوء، روایتِ ابو ہریرہؓ، یہاں امام نووی کا خیال مذکور نہیں ہے)۔

"باب یجب الوضوء من المذی" کی ایک حدیثِ حضرت مقداد بن اسودؓ میں آتا ہے کہ مذی نکلے تو اپنی شرمگاہ پر پانی چھڑک لے: "فلینضح فرجه بالماء" کے معنی دوسری حدیثِ نبوی اور قولِ حضرت عمرؓ سے یہ بتاتے ہیں کہ اپنے مقامِ خاص کو دھو ڈالے: "یغسل ذکره"، وقولِ عمر: "فلتغسل فرجك"۔ اس طریق شاہ نے دو اہم اصول دریافت ہوتے ہیں: اول یہ کہ ایک حدیث دوسری حدیث کی حد، معنی اور اطلاق کو متعین کرتی ہے

اور دوسرے یہ کہ صرف ایک قسم کی احادیث و آثار پر تکیہ کر کے اصول، حکم یا مسئلہ مستنبط کر لینا صحیح نہیں ہے۔ ایک مسئلہ کی تمام احادیث کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے (مصفی، ۱/۳۰) ودی کے باب میں حضرت سعید بن مسیبؒ کے قول سے بھی اسی طرح تائید لی ہے (۱/۳۰)۔

استنجا میں تین طاق (وتر) ڈھیلوں سے استنجا کرنے کے باب میں حضرت شاہؒ نے ایک حدیث کا اضافہ کیا ہے اور ایک فعل آنحضرت ﷺ کا یعنی عمل و سنت نبوی کا۔ حدیث بلا حوالہ یہ دی ہے کہ بیت الخلاء میں داخل ہونے سے پہلے "اللهم انی اعوذبك من الخبث والخبائث" اور فراغت کے بعد نکلتے وقت "غفرانك" کہنا معلوم ہوا ہے اور دائیں ہاتھ سے استنجا کرنا فعل آنحضرت ﷺ کے استحباب سے دور ہونا ہے (مصفی، ۱/۳۹؛ مسلم، ۱/۳۹۶ ومابعد، حدیث: [۵۷] (۲۶۲)؛ ابو داؤد، ۲۴-۲۵، حدیث: ۳۰ وغیرہ؛ بیہقی، ۱/۱۵۴، حدیث: ۵۲۴-۵۲۴ وغیرہ)۔

پیشاب کھڑے ہو کر کرنے کا جواز ہے مگر وہ بہتر بات نہیں ہے۔ امام مالک کے نقل کردہ اثر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے سبب باب کا یہی عنوان ہے۔ شاہ صاحب نے دوسری حدیث سے ان کی تردید کی ہے کہ وہ رسول اکرم ﷺ کے فعل سے ماخوذ نہیں کیونکہ صحیح بات یہی ہے کہ آپ ﷺ نے کھڑے کھڑے کبھی پیشاب نہیں فرمایا اور یہی جمہور فقہاء کا مذہب ہے (مصفی، ۱/۴۱ نیز مسوی، ۱/۴۱: "قد صح ان النبی ﷺ قال: لا تبل قائما، وعليه عامة اهل العلم، والنهی للتادیب"، فتح الباری، ۱/۴۳۵؛ باب البول قائما و قاعداً، حدیث: ۲۲۴ میں حافظ ابن حجرؒ کی یہی تشریح دوسرے امامان حدیث- نسائی، ابن ماجہ، دار قطنی اور ابو عوانہ- سے نقل کی ہے)۔

مسائل وضوء میں متعدد چیزوں کو سنت قرار دیا ہے: ۱- آغاز وضو میں "بسم الله الرحمن الرحیم" پڑھنا، ۲- داڑھی اور انگلیوں کا خلال، ۳- زیادہ سے زیادہ اعضاء کے حصوں پر پانی بہانا (اطالة غرة)، ۴- تحجیل، ۵- موالاۃ (یکے بعد دیگر اعضاء دھونا) اور ۶- وضو کرنے کے بعد "اشهد ان لا اله الا الله لا شريك له واشهد ان محمدا عبده

ورسوله، اللهم اجعلنی من التوابین و اجعلنی من المتطهرین"-این ہمہ سنتہاست کہ در احادیث عملاً و قولاً ثابت شدہ" (مصفی،۱/۴۲)۔ مزید لکھا ہے کہ یحییٰ کی روایت کے علاوہ دوسری روایتِ موطا میں امام مالک نے اپنی اسناد سے لکھا ہے کہ وضو اور غسل میں نیت کرنا واجب ہے جیسا کہ آیتِ کریمہ ﴿وما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین﴾ اور حدیث "انما الاعمال بالنیات" میں آیا ہے۔ مسوّیٰ میں ان سنتوں کی بجائے یہ صراحت کی ہے کہ اکثر اہل علم کے نزدیک وضو کے آغاز میں تین بار گٹوں تک دونوں ہاتھوں کا دھونا سنت ہے، چاہے وہ نیند سے جاگا ہو یا بیداری کے عالم میں وضو کر رہا ہو۔ برتن میں ہاتھ ڈالنے سے قبل تین بار دونوں ہاتھوں کا دھونا ضروری ہے تاکہ برتن کا پانی گندہ نہ ہو (مسوّیٰ،۱/۴۲؛ فتح الباری، مسلم وغیرہ کے ابواب وضو ملاحظہ ہوں، بالخصوص ابو داؤد، ۳۵؛ احادیث: ۱۰۱-۱۰۵ وغیرہ تا ۱۴۷)۔

وضو میں ایک ہی چلو سے کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے پر فقہی اختلاف بیان کرنے کے بعد حضرت شاہ نے اس نقطہ نظر کی تائید حدیثِ حضرت عبداللہ بن زیدؓ سے فراہم کی جو بخاری میں مروی ہے: "وحدیث عبدالله بن زید کما رواه البخاری دلیل الوصل" (فتح الباری،۱/۳۹۳، حدیث: ۱۹۱: "باب من مضمض واستنشق من غرفة واحدة")۔ وضو میں مسواک کرنے کا ایک مسئلہ روزہ دار سے متعلق ہے۔ حضرت شاہؒ کا خیال ہے کہ روزہ دار کے لئے مسواک کرنا مکروہ نہیں ہے خواہ زوال کے بعد ہو کیونکہ حدیثِ نبوی: "فانهم یمسون وخلوف افواههم اطیب عندالله من ریح المسك (وہ شام کرتے ہیں اور ان کے منہ کی بدبو اللہ کے نزدیک مشک کی خوشبو سے زیادہ پاکیزہ / پسندیدہ ہے) میں شام کی تخصیص عادت کے مطابق ہے اور وہ روزہ دار کے کمال محبوبیت کا کنایہ ہے، نہ کہ بوئے دہن کے باقی رہنے کا اور موارد کے تتبع سے معنی روشن تر ہو جاتے ہیں (مصفی معہ مسوّیٰ،۱/۴۳؛ برائے تائید شاہ ابو داؤد، کتاب الصیام، باب السواك للصائم، حدیث: ۲۳۶۱۔ ......رایت رسول اللهﷺ یستاك وهو صائم.....)۔

موطا امام مالک میں باب باندھا گیا ہے: "باب یستحب مسح الاذنین بماء جدید": نئے پانی سے دونوں کانوں کا مسح مستحب ہے اور اس کی تائید میں حضرت ابن عمرؓ کا اثر نقل کیا ہے۔ حضرت شاہ نے تحقیق کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کے فعل کا ماخذ ایک حدیثِ مرفوع ہے۔ امامانِ حدیث بیہقی اور حاکم نے حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی حدیث نقل کی ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ نے اپنے کانوں کے مسح کے لئے نیا پانی لیا...... "عن عبدالله بن زيد قال: رايت رسول الله ﷺ يتوضا، فاخذ لاذنيه ماء خلاف الماء الذى اخذ لراسه"۔ اسی کے ساتھ ایک دوسری حدیث میں ہے کہ دونوں کان سر ہی کا حصہ ہیں: "الاذنان من الراس" کے بارے میں تردید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ اگر حدیث صحیح ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مسح سر مسح کان کے لئے بھی کافی ہوتا جو اجماع کے خلاف ہے: "اما حديث: الاذنان من الراس" اگر صحیح میشد دلالت میکرد بر کفایت مسح اذنین از مسح راس واین خلاف اجماع است" (مصفی، ۱/۴۴؛ بیہقی، ۱/۶۷؛ باب مسح الاذنين بماء جديد، حدیث-۳۰۸:......انه راى رسول الله ﷺ يتوضا فاخذ لاذنيه الخ، نیز حدیث-۳۱۲: ضعیف سند)۔ حضرت شاہؒ کی یہ دلیل و توجیہ قطعی ان کی ہے۔ کانوں کے حصہ سر ہونے کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ مسح سر کافی ہوگا اور کانوں کا مسح ضروری یا مستحب نہیں ہے۔ حدیث کے پورے الفاظ بھی نقل نہیں کئے گئے۔ ان میں صراحت ملتی ہے کہ وضو کرنے والے نے کانوں کے لئے تازہ پانی لینے کا سوال کیا تھا جس کا جواب آپ ﷺ نے یہ عطا فرمایا اور اس کا واضح معنی و مفہوم یہ ہے کہ مسح سر کے لئے پانی لینا دونوں کی کفایت کرتا ہے جیسا امام نسائی کے "باب مسح الاذنين مع الراس وما يستدل به على انها من الراس" سے ثابت ہوتا ہے (۱/۷۴-۷۵)۔

جب تک سر پر مسح نہ کیا جائے عمامہ یا اوڑھنی پر مسح کرنا کافی نہ ہوگا جیسا کہ اہل علم کا اجماع ہے لیکن شاہ صاحبؒ نے ایک مسئلہ کے تحت صرف مصفی میں یہ موقف اختیار کیا ہے کہ اگر عمامہ اٹھانا مشکل و دشوار ہو تو پیشانی پر مسح کر کے عمامہ پر پورا مسح کر لیا جائے

• تو کافی ہوگا جیسا کہ مسلم کی ایک حدیث سے رسول اکرم ﷺ کا عمل منقول ہے کہ ایک سفر میں آپ ﷺ نے ایسا ہی کیا" در حدیثِ مسلم ثابت شدہ است کہ آنحضرت ﷺ در سفرے مسح بر ناصیہ کردہ بر عمامہ اتمام فرمودند۔ پس ہر وقتیکہ عسیر شود رفعِ عمامہ مستحب است اکمالِ مسح بر عمامہ" (مصفی، ۱/ ۴۴)۔ شاہ صاحب نے جس حدیثِ مسلم کا حوالہ دیا ہے وہ حضرت مغیرہ بن شعبہ ثقفیؓ سے سفر تبوک کے بارے میں مروی ہے اور اس کا ضروری حصہ یہ ہے:...... ومسح بناصيته وعلى العمامة...... امام نووی نے اسی بنا پر یہ مسئلہ نکالا ہے کہ سر کے ایک حصہ (بعض الراس) کا مسح کافی ہے اور پورے سر کا مسح کرنا ضروری نہیں ہے۔ ناصیہ کے معنی مقدم الراس (سر کا اگلا حصہ) بتایا ہے جو حنفیہ کا مسلک بھی ہے اور دوسرے ائمہ کا بھی (المنہاج، ۱/ ۵۱۰-۵۵۱؛ مسلم، کتاب الطهارة، باب المسح على الخفين، حدیث-[۸۱])۔

موزوں پر مسح کرنے (بجوز المسح على الخفين) کے باب میں حضرت امام مالک نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی وہ حدیث نقل کی ہے جس کا حوالہ مسح راس کے سلسلے میں حدیثِ مسلم کے حوالے سے آچکا ہے۔ شاہ صاحب نے متعدد دوسری کتب حدیث کے حوالے سے اس حدیث کے مروی ہونے کو مزید مستند و مدلل بنایا ہے۔ مسوی میں حدیثِ نسائی کا حوالہ معہ سند دیا ہے اور اس میں سندِ مصمودی پر نقد بھی ہے جس پر بحث تصحیح مصمودی کے باب میں آئی ہے اور یہی بحث مصفی میں فارسی میں کی ہے۔ حیرت ہے کہ اس باب میں امام دہلوی نے حدیثِ مسلم کا حوالہ نہیں دیا اور صرف نسائی وغیرہ کہہ دوسرے ائمہ حدیث سے تعرض کیا ہے (مصفی معہ مسوی، ۱/ ۳۵-۳۶؛ نسائی، کتاب الطهارة، كيف المسح على العمامة، ۱/ ۷۷)۔

دوسری کتب

- کتاب الطهارة کی مانند دوسری کتب موطا اور ان کے ذیلی ابواب میں وارد

احادیثِ نبوی کا استناد دیگر کتبِ حدیث سے کیا ہے۔ اس کا بہت مفصل ذکر تاویلِ حدیث کے باب میں آچکا ہے جس میں تاویل و توجیہ اور تفسیر و تشریح حدیث کی دو سطحیں ملتی ہیں۔ ایک بلا استناد توجیہ و توضیح شاہ ہے کہ وہ اپنی فہم حدیث سے یا بلا حوالہ کتب دیگر احادیثِ موطا کی تشریح کرتے ہیں اور دوسری دیگر کتب کے حوالے اور استناد کے ذریعہ تشریح و تاویل احادیث ملتی ہے۔ ان دونوں کا الگ الگ ذکر کرنا مشکل تھا اور غیر مناسب بھی لہذا ایک ترتیبِ کتب و ابواب کے مطابق ان کی تاویل پیش کی گئی۔ اس میں دونوں طرح کی تاویلاتِ شاہ موجود ہیں۔ کتاب الطهارة کے بعض ابواب کے حوالے سے یہاں دوسرا اپنا موادِ شرح و استناد پیش کر دیا گیا تاکہ اس باب کی بحث مکمل ہو جائے۔ دوسرے ابواب و کتبِ صلوٰۃ، زکوٰۃ، صیام، حج وغیرہ کے ضمن میں دیگر کتبِ حدیث سے استنادِ شاہ کے لئے پچھلے باب کا حوالہ کافی ہے صرف ربطِ کلام اور سلسلۂ استناد کی خاطر مختصراً دوسرے ابواب و کتبِ عبادات میں دیگر احادیث و کتب و ائمہ کا حوالہ ذیل میں دیا جا رہا ہے۔

فرضیتِ نماز اور بچوں کو تنبیہ و ہدایتِ نماز کے لئے دوسری احادیث کا حوالہ دیا ہے (ص ۱۹۵)۔ نمازِ پنجگانہ کے مختلف اوقات میں مختلف دوسری احادیث کا بہت جامع ذکر موجود ہے جو تمام نمازوں کا نظام الاوقات بیان کرتا ہے (۱۹۶-۲۰۰)۔ اس میں غیر محولہ احادیث کے علاوہ امام شافعی، امام بغوی، امام ابن العربی کے علاوہ ابوداؤد اور نسائی وغیرہ کی احادیث نقل کی ہیں۔ جمع بین الصلوٰتین کے سلسلے میں امام مسلم اور امام بغوی وغیرہ کا حوالہ ہے (۲۰۱)۔ قضاء نمازِ فجر کے سلسلے میں مسلم، ابوداؤد اور ابن ماجہ کا ذکر ہے (۲۰۱)۔ اذان کی مشروعیت، کلماتِ اذان کے موذن کے ساتھ دہرانے اور اذان کے بعد دعا پڑھنے کے لئے دوسری احادیث کا ذکر موجود ہے (۲۰۲-۲۰۵)۔ روضۂ جنت کی حدیث کی تائید و استناد میں امام بغوی وغیرہ سے احادیث نقل کی ہیں۔ نماز میں جامۂ ریشمین پر نظر پڑ جانے کے بعد رسول اکرم ﷺ نے اسے واپس کر دیا تھا اس کے لئے حدیثِ شیخین نقل کی ہے (۲۰۷)۔ سترہ کے باب میں اسی طرح دوسری احادیث کا استناد ہے (۲۰۸-۲۰۹)۔ کتاب البیوع و

المعاملات سے پھر باب بہ باب یا کتاب بہ کتاب دیگر احادیث و کتبِ احادیث سے استناد کو الگ اور مفصل ذکر کیا جارہا ہے تاکہ یہ سلسلہ مکمل ہو۔ معاملات وغیرہ چونکہ بہت اہم سماجی فرائض ہیں اور ان کی طرف سے بالعموم کوتاہی ہوتی ہے اس لئے یہ بحث زیادہ مفصل بنادی گئی ہے۔

کتاب البیوع و المعاملات

موطا کے "باب النھی عن التصریة وحکم المصراة" کے تحت حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث کی تشریح و تاویل میں حضرت شاہؒ نے ایک حدیثِ مسلم سے استناد کیا ہے۔ حدیثِ موطا میں خریدار کو سودا واپس کرنے کا حق دیا گیا ہے مگر اس میں سودا فسخ کرنے کی مدت کی تعیین نہیں ہے۔ حدیثِ مسلم سے شاہ صاحبؒ نے تعیین کی ہے کہ اسے تین دن میں خیار حاصل ہوگا: "......وظاہر نزدیک فقیر آنست کہ خیار ممتدہ باشد تاسہ روز بحدیثِ مسلم: فھو بالخیار ثلثة ایام"۔ شاہ صاحب نے اسی ذیل میں ایک دوسرے مسئلہ کو بھی حدیثِ مسلم ہی کے ذریعہ مستند بنایا ہے کہ یہی حکم تمر جیسی قوت کا بھی ہوگا "و آنکہ قوتِ دیگر مانندِ تمر میتوان شد زیراکہ حدیثِ مسلم آمدہ: لاسمراء۔ پس معلوم شد کہ ذکر تمر تصویر است نہ تعیین" (۱/ ۲۷۶؛ مسلم المنہاج ۴/ ۱۳۳ا، حدیث [۴۴-۴۹ وغیرہ] (۱۵۳۱-۱۵۳۴ وغیرہ) بحث امام نووی "...... شرط فیه خیار الشرط ثلاثة ایام او دونھا الخ")۔

"باب یجوز الاستثناء فی البیع اذا کان معلوما" کے تحت موطا مصمودی میں تین آثار ہیں جو حضرات قاسم بن محمد بن ابی بکر، محمد بن عمرو بن حزم اور حضرت عمرة بنت عبدالرحمنؒ سے مروی ہیں اور وہ معاملات بھی ہیں۔ ان کے مطابق باغ وغیرہ کے درختوں کی بیع میں وہ بعض درختوں کو سودے سے علٰحدہ رکھتے تھے اور اسے جائز قرار دیتے تھے۔ امام مالک نے انھیں کی بنا پر جواز کا باب باندھا ہے۔ مسوی میں شاہ صاحبؒ نے لکھا ہے

کہ امام نووی نے شرح مسلم میں ترمذی کی ایک روایت کو صحیح اسناد کے ساتھ اس باب میں نقل کیا ہے:"قال النووی فی شرح مسلم فی روایة الترمذی باسناد صحیح عن ......"(۱/۳۶۹؛ مسلم، المنهاج، ۴/۱۴۷-۱۴۸ وغیرہ)۔

"باب النھی عن الاحتکار" میں شاہ صاحب نے نووی کی شرح مسلم سے احتکار کے دائرے میں آنے والی اشیاء کا تعین کیا ہے کہ ان سے اقوات / کھانے پینے کی اشیاء بالخصوص مراد ہیں:"نووی در شرح مسلم آوردہ است...... /قال النووی فی شرح مسلم......(۱/۳۶۹-۳۷۰؛ المنهاج، ۴/۲۱۹-۲۲۰، باب کا عنوان ہی معنی خیز ہے: باب تحریم الاحتکار فی الاقوات، حدیث[۱۲۹-۱۳۰](۱۶۰۴-۱۶۰۵) وغیرہ)۔ اسی طرح "باب التسعیر" میں وارد حدیث کے مزید استناد کے لئے مسوّی میں لکھا ہے کہ بغوی نے یہ روایت بیان کی ہے کہ کسی شخص نے رسول اکرم ﷺ سے نرخ مقرر کرنے کی درخواست کی لیکن آپ ﷺ نے اس کو مسترد فرمایا کہ وہ کار الٰہی ہے "واخرج البغوی ان رجلا قال: سَعِّر لنا یا رسول الله! قال: انما یرفع الله و یخفض، انی ارجوان القی الله و لیس لاحد علیّ مظلمة: قال له آخر: سَعِّر قال: ادعوا الله......"(۱/۳۷۰؛ ابن ماجہ، ۲/۷۴۱-۷۴۲: باب من کرہ ان یسعر، حدیث-۲۲۰۰)۔

موطا کے "باب خیار المجلس" میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک مرفوع حدیث ہے کہ سودے کے دونوں فریق جب تک مجلس بیع و شرا میں موجود رہیں اور جدا نہ ہوں سودے کو کرنے نہ کرنے کا اختیار رکھتے ہیں، سوائے اس کے کہ وہ بیع خیار ہی ہو۔ شاہ صاحبؒ نے اس کی تشریح و تعبیر میں کافی شرح وبسط سے کام لیا ہے اور متعدد دوسری کتب حدیث کی احادیث نقل کی ہیں۔ حدیث شیخین میں آیا ہے کہ جب تک وہ دونوں جدا نہ ہوں یا ایک دوسرے سے نہ کہے کہ اختیار کر لو:"ودر حدیث شیخین آمدہ ما لم یتفرقا او یقول احدھما للآخر اختر"۔ اس کے پس منظر میں حدیث موطا کی تشریح و تعبیر کی ہے اور عام حوالے بھی دیئے ہیں(۱/۳۷۱؛ فتح الباری، ۴/۳۱۸-۳۱۹، وغیرہ)۔

۔ اس کے معا بعد دوسرے ''باب خیار الشرط'' کی حدیثِ مرفوع حضرت ابن عمرؓ ہے کہ ایک شخص نے کسی دھوکہ دینے والے تاجر کی شکایت رسول اکرم ﷺ سے کی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس سے خرید و فروخت کرتے وقت ''لا خلابة'' (دھوکہ دھڑی نہیں) کہہ دیا کرو اور لوگ ایسا کہہ دیتے تھے۔ شاہ صاحبؒ نے اس حدیث کی تفسیر میں علماء و فقہاء کا اختلاف کثیر نقل کیا ہے۔ بیہقی اور ابن ماجہ کی روایت کے مطابق اسے سودے میں تین دن کا خیار حاصل ہوگا: ''وفی روایة البیهقی و ابن ماجة: ثم انت بالخیار فی سلعة ابتعتها ثلث لیال''۔ بقول امام بغوی ''لا خلابة'' کی تفسیر و تشریح میں اختلاف ہے اور مختلف معانی ملتے ہیں۔ مصفی میں شاہ صاحب نے مزید تشریح کی ہے کہ حدیثِ بیہقی و ابن ماجہ کی اسناد حسن ہے اور روایتِ دار قطنی میں حضرت عمرؓ سے منقول ہے ''فجعل له رسول الله ﷺ عهدة ثلثة ایام''۔ شاہ صاحب نے اس کو قیاس کے زیادہ موافق کہا ہے اور حدیث کا عمومی ذکر بھی کیا ہے (۱/ ۳۷۲؛ فتح الباری، ۴/ ۳۲۳-۴۲۵؛ حدیث-۲۱۱۷ کی شرح میں متعدد دوسرے اماموں کا ذکر ہے جیسے یونس بن بکیر اور عبدالاعلی، ابن العربی، طبرانی، دار قطنی، ابن حزم، صحیح مسلم؛ ابن ماجہ، ۲/ ۷۵۴، کتاب التجارات، باب عهدة الرقیق: عهدة الرقیق ثلاثة ایام نیز مابعد حدیث: ۲۲۴۵؛ بیہقی، ۵/ ۵۲۸: کتاب البیوع، باب ماجاء فی عهدة الرقیق، حدیث: ۱۰۷۵۲: عهدة الرقیق ثلاث لیال'')۔

''باب من اسلف سلفا الخ'' میں قرض دینے اور اس پر شرط رکھنے کے بارے میں مسئلہ اور حدیث / اثرِ حضرت ابن عمرؓ ہے۔ حضرت شاہؒ نے یہاں اس سے مراد قرض لیا ہے اور اسی لحاظ سے اس کی تفسیر و تاویل کی ہے اور بعض احادیثِ دیگر سے اسے مستند بنایا ہے۔ ایک حدیثِ مسلم کے مطابق رسول اکرم ﷺ کے بار بار قرض لینے کی سنت کا ذکر کیا ہے اور اس کی تشریح بہت خوب کی ہے ''زیرا کہ در حدیث آمدہ است کہ آنحضرت ﷺ بکراء قرض گرفتند، و نزدیک رد بکر جستند و نیافتند پس رباعی راد ادند......'' (۱/ ۳۸۱؛ مسلم، کتاب المساقاة و المزارعة، باب اقتراض الحیوان الخ، حدیث: [۱۱۸] (۱۶۰۰)، ۴/ ۶۱۴)۔

حضرت ابن عمرؓ کا ایک اثر ہے کہ مقروض پر ایک مدت تک کے لئے قرض ہو اور قرض خواہ اس کی رقم کم کردے یا دوسرا شخص اسے جلد ادا کردے تو حضرتِ موصوف کے نزدیک وہ مکروہ و ممنوع ہے۔ یہ بابِ موطا "اذا ابتاع بثمن مؤجل لا یجوز الخ" کا اثر ہے اور حضرت شاہ صاحب نے اس پر علماءِ حدیث کا نقد نقل کیا ہے جو انھوں نے حضرت ابن ابی حدردؓ کی حدیث کی بنا پر کیا ہے۔ شاہ صاحبؒ کی بحث ہے: "وفیہ نظر زیراکہ ظاہر آنست کہ قصہ ابن ابی حدرد بعد از حلول اجل بودہ است، وجاء فی الصحیحین ان النبی ﷺ قال لکعب فی دینه علی ابی حدرد: یا کعب! قال: لبیك یا رسول الله! فاشار بیده ان ضع الشطر من دینك، قال کعب: قد فعلت یا رسول الله! قال: قم فاقضه...... "شاہ صاحبؒ کی بقیہ تاویل حدیث کے باب سے متعلق ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حدیثِ مرفوع کا حکم حال کے بارے میں ہے جبکہ موطا کے اس باب کے آثار کا تعلق مؤجل قرض سے ہے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی نے بحث میں کتاب الرحمۃ میں مذکور علماء کا نظریہ بھی بیان کیا ہے (۱/۳۸۲-۳۸۳؛ فتح الباری، ۵/۹۳: حدیث-۲۴۱۸: کتاب الخصومات، باب کلام الخصوم الخ)۔

"باب یجوز ان یسلف فی طعام موصوف بسعر معلوم الی اجل مسمی" میں حضرت شاہؒ نے سلف کو بمعنی سلم لیا ہے اور بحث میں ایک خاص نکتہ یہ بیان کیا ہے کہ عرف کا معلوم یا غیر معلوم ہونا لوگوں کے عرف پر مبنی ہوتا ہے اور شہر کے لوگوں کا عرف الگ ہوتا ہے جیسا کہ امام بخاری نے بعض تابعین سے نقل کیا ہے: "فقیر گوید مدار معلومیت و مجہولیت بر عرف ناس است و ہر اہل شہر بر عرف خود اند چنانکہ بخاری از بعض تابعین نقل کردہ است......" (۱/۳۸۵؛ فتح الباری، ۴/۵۳۸-۵۴۰)۔

سورۂ بقرہ کی آیتِ کریمہ: ۲۸۲-۲۸۳: ﴿یایها الذین آمنوا اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوه...... والله بما تعملون علیم﴾ کی مختصر تفسیر میں شاہ صاحبؒ نے لکھا ہے کہ اس آیتِ کریمہ میں رہن کی صحت میں سفر کی قید اتفاقی ہے، احترازی

نہیں ہے کیونکہ نبی علیہ نے ایک یہودی کے پاس اپنی زرہ مدینہ میں رہن رکھی تھی:"......
وقید السفر فی صحة الرهن اتفاقی،لا احترازی، لان النبی علیہ رهن درعه من یهودی فی المدینة" (مسوّی،۱/ ۳۸۶، مصفّی،۱/ ۳۸۷؛فتح الباری،۵/ ۱۷۷-۱۷۸؛بخاری، باب من رهن درعه، حدیث:۲۵۰۹)۔ مزید یہ صراحت بھی ہے کہ قبالہ لکھنے کا حکم بطریقِ استحباب ہے اوراس پر علماء کا اتفاق ہے، فقہاء کے مسالک سے بھی بحث کی ہے۔

"کتاب البیوع" کے "باب لا یجوز مطالبة المعسر......الخ" میں حضرت امام مالک نے اپنی سند سے ایک مرفوع حدیث بیان کی ہے کہ تونگر/ مالدار شخص کا قرض ادا کرنے میں تاخیر کرنا ظلم ہے:"مطل الغنی ظلم"۔ شاہ ترجمہ دینے کے بعد فرماتے ہیں کہ شیخین کی بعض روایات میں آتا ہے کہ اس کی آبرو اور سزا دونوں حلال ہو جاتی ہے:"یحل عرضه و عقوبته" اوراس کی تشریح میں مزید لکھا ہے کہ "یعنی حلال سازد این ظلم ازالہ ابروئے اورا باغلاظ در قول، و عقوبت اورا یعنی حبس اورا" (مصفّی،۱/ ۳۸۸؛فتح الباری،۵/ ۷۸ومابعد؛ بخاری، کتاب الاستقراض، باب مطل الغنی ظلم، حدیث ۲۴۰۰ بالخصوص اگلے باب کا ترجمہ:"ویذکر عن النبی علیہ لیّ الواجد یحل عقوبته وعرضه")۔

اسی حدیث کا دوسرا ٹکڑا اور دوسرا حکم باب الحوالة میں آیا ہے جو حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے۔ شاہ صاحبؒ نے اپنی تفسیر و تاویل میں حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث نقل کر کے استناد کیا ہے کہ صحابی موصوف نے ایک مردہ شخص (میت) کا قرض (دین) اپنے اوپر لے لیا تھا اور رسول اکرم علیہ نے اس کو جائز قرار دیا تھا اور میت کی نمازِ جنازہ ادا فرمائی تھی۔ "فقیر گوید از حدیث ابو قتادہ کہ دین میت بر خود گرفت و آنحضرت علیہ جائز داشتند و نمازِ جنازہ او گذاردند" (۱/ ۳۹۰)۔ شاہ موصوفؒ نے البتہ حضرت ابو قتادہؓ کا حوالہ نہیں دیا ہے۔

ایک اور بلا حوالہ حدیث کا ذکر "باب کراء الارض بالذهب والورق" کی حدیث حضرت رافع بن خدیجؓ کے ضمن میں دیا ہے۔ موطا کی حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ

مزارع (زرعی زمینوں) کے کرایہ پر اٹھانے سے رسول اکرم ﷺ نے منع فرمایا۔ حضرت شاہ نے لکھا ہے کہ دوسری حدیث میں اس حکم کا بیان آیا ہے (۱/۳۹۹: فتح الباری، ۵/ ۳۱: حدیث: ۲۳۴۶-۲۳۴۷)۔

"باب اللقطة والضوال" کی احادیث و آثار پر اپنی بحث میں شاہ صاحبؒ نے ایک دیگر حدیث سے استناد و مباحثہ کیا ہے۔ لقطہ کے احکام تو یہ ہیں کہ اس کی صاحب مال کو واپسی ضروری ہے۔ لیکن اس اصول میں ایک استثنا بھی ہے کہ معمولی چیزیں اس سے مستثنیٰ ہیں۔ جیسے ابوداؤد کی روایت ہے کہ بقول راوی رسول اکرم ﷺ نے ہم کو چھڑی / ڈنڈے، کوڑے، رسی جیسی چیزوں کے باب میں رخصت عطا فرمائی کہ جن کو انسان اٹھالیتا ہے تاکہ ان سے نفع اٹھائے: "رخص لنا رسول الله ﷺ فی العصا والسوط والحبل واشباهه یلتقط الرجل لینتفع به. رواه ابو داؤد" (ابوداؤد، ۲۹۸: حدیث-۱۷/ ۱۷۱۴: رخص لنا رسول الله ﷺ فی العصا والحبل والسوط [فی العصا والسوط الحبل] واشباهه یلتقطه الرجل ینتفع به)۔ اس کے علاوہ دوسری عام حدیث کا حوالہ بھی دیا ہے جس کے مطابق لقطہ کی جنس اور تعداد کی معرفت کرانے کا حکم دیا گیا ہے اور یہ دراصل اس شئے کے تعارف کے تمام پہلوؤں کو حاوی ہے (مصفی، ۱/ ۴۱۲: فتح الباری، ۵/ ۹۸ وغیرہ، ابوداؤد، کتاب اللقطة، ۲۹۶-۲۹۹ وغیرہ)۔

کتاب النکاح

مصفی / مسوی کی جلد دوم کا آغاز "باب ذکر العورات" کے عنوان سے ہوتا ہے جس کے تحت پردہ و حجاب سے متعلق آیاتِ سورۂ نور ہیں۔ مسوی میں البتہ اس کی بعض تعلیقات ہیں جن میں پردے اور عورت کے حجاب سے متعلق اقوال و نظریات ہیں۔ اس سے متعلق مصفی کا کوئی حصہ نہیں اور نہ ہی حسبِ معمول ترجمۂ آیاتِ کریمہ دیا گیا ہے۔ اس کے بعد کتاب النکاح شروع ہوتی ہے۔

کتاب النکاح میں طلاق اور اس کی بعض دوسری صورتوں سے متعلق احادیث و آثار موطا مصمودی میں ہیں۔ شاہ صاحبؒ نے عمومی انداز میں اور کبھی حوالہ کے ساتھ دوسری کتب احادیث سے استناد کیا ہے اور مسوی / مصفی دونوں میں کیا ہے۔ ''باب الخلع'' کی حدیث / اثر کے حوالے سے مسوی کے تعلیقہ میں شاہ صاحبؒ نے مشہور حدیث نقل کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حلال چیزوں میں سب سے زیادہ ناپسندیدہ شئے طلاق ہے: ''وقد ثبت ان رسول اللہ ﷺ قال: ابغض الحلال الی اللہ الطلاق......'' (مسوی، ۲/۳۴۳؛ ابوداود، ۳۷۱؛ حدیث ۲۱۷۷: ''ابغض الحلال الی اللہ عزوجل الطلاق'' اور دوسری احادیث)۔

اسی کے بعد ایک باب ہے کہ کوئی شخص نکاح سے قبل طلاق دینے کی قسم کھالے، اور اس کے تحت مختلف صحابہ کرام اور تابعین کے آثار ہیں اور ان کے مطابق وہ سوگند واجب ہو جاتی ہے لیکن حضرت ابن مسعودؓ کے اثر کے مطابق وہ بے معنی ہے بشرطیکہ متعین عورت کے باب میں نہ ہو۔ شاہ صاحبؒ نے مسوی میں ایک عمومی حدیث نقل کی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ نکاح سے قبل کوئی طلاق نہیں: ''قلت: وقد روی عن النبی ﷺ انہ قال: لا طلاق قبل النکاح، وانہ قال: لا طلاق فیما لا یملک......'' (مسوی، ۲/۴۴ نیز ما قبل؛ ابوداود، ۳۷۴: باب فی الطلاق قبل النکاح؛ فتح الباری، ۹/۷۹۴ ومابعد، باب لا طلاق قبل نکاح الخ، نویں باب ''لا طلاق قبل نکاح'' میں اسی سے متعلق آثار و اقوال ہیں)۔

طلاق البتہ کے باب میں حضرت مروان بن حکمؓ کا اثر ہے کہ وہ اسے تین طلاق تسلیم کرتے تھے۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعی نے اس اثر پر ایک حدیث مرفوع کی بنا پر نقد کیا ہے کہ رسول اکرم ﷺ طلاق البتہ کے معاملے میں نیت کے بارے میں استفسار فرماتے تھے اور آپ ﷺ نے ایک طلاق ہی کا حکم فرمایا ہے: ''امام شافعی تعقب کردہ است این را بحدیث مرفوع کہ آنحضرت ﷺ در لفظ بتہ از نیت استفسار کردند و بیک طلاق حکم

فرمودند" اس باب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ نیت معلوم کرنے پر اس خاص حدیث میں ایک طلاق کا علم ہوا تھا، وہ دو یا تین کا بھی ہو سکتا ہے اور بلا عدد بھی محض طلاق کی نیت ہو سکتی ہے ایسی صورت میں حضرت مروانؒ کا اثر اہم ہوگا (مصفی، ۲/۵۱؛ ابوداؤد، ۷۶-۳۷۷؛ باب فی البتۃ، حدیث: ۲۲۰۵-۲۲۰۷ میں صرف طلاق رکانہ بن عبدیزید سے متعلق ہیں)۔

[illegible] مصفی میں جس حدیثِ مرفوع کا حوالہ آیا ہے حضرت شاہ نے اسے مسوی میں امام شافعی کی سند پر نقل کیا ہے کہ حضرت رکانہؓ بن عبدیزید نے اپنی بیوی کو طلاق البتہ دے دی تو رسول اکرم ﷺ کے استفسار پر انھوں نے اعتراف کیا کہ اس سے صرف ایک طلاق کی ان کی نیت تھی لہذا رسول اکرم ﷺ نے ان کی بیوی واپس کر دی۔ موصوف نے دوسری طلاق البتہ خلافتِ فاروقی میں اور تیسری خلافتِ عثمانی میں دی۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ ان کی مراد اس طلاق البتہ سے محض ایک طلاق کی تھی۔ خود ان کو بھی اعتراف ہے کہ اگر اس سے دو مراد ہوتیں تو دو واقع ہوتیں اور تین مراد ہوتیں تو تین طلاقیں واقع ہو جاتیں۔ نیت پر مدار [illegible] بھی ان کو تسلیم ہے کہ اس سے اگر طلاق کی نیت ہی نہ ہوتی تو سرے سے طلاق نہ ہوتی۔ فقہی اقوال سے قطع نظر یہ اصول یاد رکھنے کا ہے کہ طلاق میں نیتِ شوہر کا اعتبار ہوگا۔ حضرت مروانؒ کے اثر میں حدِ آخر کا اعتبار کیا گیا ہے (مسوی، ۲/۵۱؛ ابوداؤد، کتاب الطلاق، باب فی البتۃ، احادیث: ۲۲۰۵-۲۲۰۷ میں یہ حدیث موجود ہے، سوائے حضرت مروانؒ کے اثر و نفاذ طلاق کے [illegible]

[illegible] عقیقہ [illegible]

[illegible] موطا کے باب عقیقہ میں یہ وضاحت بتائی گئی ہے کہ بعض صحابہ کرام اور تابعین جیسے حضرت عروہ بن زبیرؒ اپنے فرزندوں اور دختروں کے عقیقہ میں، خواہ کوئی ہو، ایک بکری کا عقیقہ کیا کرتے تھے۔ شاہ صاحبؒ نے مسوی/مصفی دونوں میں ایک حدیثِ ترمذی نقل کی ہے کہ لڑکے کے عقیقہ میں دو بکریاں اور لڑکی کے عقیقہ میں ایک بکری ذبح کرنی سنت ہے:

"واخرج الترمذی عن الغلام شاتان وعن الجارية شاة"۔ شاہ صاحبؒ نے بعض اماماںِ عظام کے حوالے سے دو بکریوں کے ذبیحہ کو "کمال السنۃ" بتایا ہے (مسوی، ۲/۷۰؛ مصفی، ۲/۷۰ مختصر مفہوم؛ ترمذی، کتاب الاضاحی، باب ماجاء فی العقیقة، حدیث: ۱۵۱۷: "عن عائشة ......ان رسول اللهﷺ امرهم عن الغلام شاتان مكافئتان وعن الجارية شاة......")۔ یہ کمال السنۃ کا اصول بھی تطبیق کے اصول پر مبنی ہے۔ مختلف احادیث کو درجاتِ کمال ظاہر کرنے والا سمجھا گیا ہے اور اسی بنا پر مرد و عورت / بچے بچی کے عقیقہ میں ایک بکری کو اصل السنۃ اور لڑکے کے عقیقہ میں دو بکریوں کے ذبیحہ کو کمال السنۃ بتایا گیا۔ لیکن متعدد احادیث و آثار اور اقوال سے واضح ہوتا ہے کہ لڑکے کے لئے دو بکریوں اور لڑکی کے لئے ایک بکری کی قربانی کی سنت اُن کی جنس پر مبنی ہے۔ اگر اصل السنۃ اور کمال السنۃ کا اصولِ تفریق بذاتِ خود تسلیم کر لیا جائے تو درایتی بنیادوں پر لڑکی کے عقیقہ میں دو بکریوں کی قربانی بھی کمال السنۃ سمجھی جانی چاہئے مگر اس کا غالباً کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ مختلف احادیث و آثار کے درایتی مطالعہ سے بہر حال یہ اصول السنۃ زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے کہ ایک بکری یا دو بکریوں کی قربانی صاحبِ معاملہ کی استطاعت پر مبنی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ غیر مستطیع شخص کے لئے ایک بکری کی قربانی بھی سنت نہیں رہ جاتی۔

كتاب العتق

ایک غلام اگر دو مالکوں کی مشترکہ ملکیت ہو اور ایک مالک اپنا حصہ آزاد کر دے اور دوسرا آزاد نہ کرے تو وہ غلام آدھا مملوک رہے گا اور اپنے آقا کا کام کرے گا۔ "باب من اعتق شركا له فی عبد و كان موسرا اعتق عليه" کے تحت امام مالک نے حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث نقل کی ہے جس میں یہ صورت بھی مذکور ہے کہ دوسرے حصہ مملوک کی قیمت اہلِ علم سے متعین کرا کے مالکِ دوم کو ادا کر دی جائے گی اور غلام پورا آزاد ہو جائے گا۔ اس کے علاوہ بعض دوسری صورتوں کا بھی ذکر پایا جاتا ہے۔ شاہ صاحبؒ نے

مسویٰ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث نقل کی ہے کہ غلام تو پورا آزاد ہو جائے گا البتہ وہ خود اپنی آدھی قیمت چکائے گا۔ شاہ صاحبؒ نے فقہاء کے ایک طبقہ کے قول کا ماخذ ایک حدیث کو قرار دیا ہے اور وہ شیخین کی روایت کردہ ہے جس کا متن ہے: "من اعتق شقصا فی عبد عتق کله ان کان له مال، والا یستسعیٰ غیر مشقوق علیه، رواه الشیخان......" (۲/۸۲ نیز ماقبل؛ فتح الباری، ۵/۱۸۹-۲۲۰؛ باب اذا اعتق عبدا بین اثنین، اوامة بین الشرکاء: حدیث: ۲۵۲۱-۲۵۲۵؛ باب اذا اعتق نصیبا فی عبد ولیس له مال استسعیٰ الخ...... حدیث: ۲۵۲۶-۲۵۲۷، بخاری کی احادیث کے معنی یوں تو وہی ہیں لیکن الفاظ میں کافی فرق ہے، مسلم، کتاب العتق، حدیث[۱](۱۵۰۱)-[۴](۱۵۰۳) کی آخری حدیث منقولہ الفاظ کے قریب ہے "من اعتق شقصا له فی عبد فخلاصه فی ماله ان کان له مال، فان لم یکن له مال استسعیٰ العبد غیر مشقوق علیه"۔ شاہ صاحبؒ نے الفاظ پورے نقل نہیں کئے)۔

غلامِ مدبَّر کی بیع جائز نہیں ہے اور اگر تدبیر مطلق ہو تو بالکل جائز نہیں۔ موطا میں حضرت عمر ثانیؒ کے ایک اثر پر بحث میں شاہ صاحبؒ نے امام ابو حنیفہ کا یہ قول بیان کیا ہے، پھر امام شافعی کا تعقب و نقد کو نقل کیا ہے جو انھوں نے حضرت جابرؓ کی ایک حدیث کے سبب کیا ہے جس کے مطابق ایک شخص نے ایک غلام کو مدبر بنالیا تھا جس کے پاس اس کے سوا اور کوئی مال نہیں تھا۔ مگر رسولِ اکرم ﷺ نے فرمایا کہ اس کو مجھ سے کون خریدتا ہے اور اس کو حضرت نعیم بن النحامؓ نے خرید لیا" وتعقبه الشافعیؒ بما روی عن جابر انه قال: دبّر رجل منا غلاما له لیس له مال غیره. فقال النبی ﷺ: من یشتریه منی فاشتراه نعیم بن النحام......" شاہ صاحب نے اس حدیث کا حوالہ نہیں دیا ہے مگر مختصر بحث کی ہے کہ اس کا جواب بھی دیا گیا ہے اور اس حدیث کے معنی و مفہوم سے بحث بھی کی گئی ہے (مسویٰ، ۲/۹۳؛ ابوداؤد، کتاب العتق، باب فی بیع المدبر، حدیث: ۳۹۵۲: میں یہی حکم موجود ہے اور حدیث کا متن و سند بھی یکساں ہے البتہ الفاظ مختلف ہیں)۔ دوسری احادیث میں غلام مدبر کے احکام زیادہ تفصیل سے آئے ہیں۔

كتاب احكام الخلافة

امام مالکؒ کی موطا میں دوسری کتبِ حدیث میں سے بعض کی مانند خلافت کے احکام کا باب بہت وسیع ہے۔ اس میں خلفاء کی بیعت، تابعداری، اس کی شرائط جیسے مسائل کے علاوہ تمام امراء و حکام کی تابعداری وغیرہ شامل ہیں۔ ان میں قضا اور قاضی کے احکام اور بہت سے حدود و تعزیرات کا بیان بھی مختلف ابواب اور ان کے آثار و احادیث میں کیا گیا ہے۔ شہادت و گواہی اور ان سے متعلق ابواب و آثار بھی ملتے ہیں۔ ان کے علاوہ قتل، قذف، ان کے اقسام اور مسائل بھی ہیں۔ غرض کہ وہ ایک وسیع مبحث ہے جس میں انتظام و انصرام سے متعلق بہت سے امور کا ذکر کیا گیا ہے۔

شاہ ولی اللہؒ نے خلافت کا ترجمہ بالعموم پادشاہی کیا ہے جس سے ان کی مراد حکمرانی ہی ہے۔ وہ خلافت اور پادشاہت میں زیادہ فرق بھی نہیں کرتے۔ ان دونوں میں جوہری امتیاز کے باوجود ان کے اطلاقی پہلو کو یکساں قرار دیتے ہیں۔ وہ تمام خلفاء اور امراء کے احکام کو قبول کرنے، ان کی پیروی و تعمیل کرنے کو لازمی قرار دیتے ہیں بشرطیکہ وہ موافقِ شرع ہوں اور اسی سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ امراء کے لئے لازمی ہے کہ وہ معروف کا حکم دیا کریں اور منکر اور بری چیزوں سے روکا کریں۔ ایک اور اہم اصول یہ بھی قائم فرمایا ہے کہ قبولِ خلافت کے لئے بیعت کرنی غیر مقصود ہے: "وفيه دليل ان البيعة غير مقصودة على قبول الخلافة"۔ یہ ایک ایسا اصول ہے جو کافی دور رس اور اہم نتائج و اثرات و اعمال و احکام کا حامل بن سکتا ہے۔ شاہ صاحبؒ چونکہ صوفی بھی ہیں لہذا انھوں نے بیعت کے اصول و طریقہ سے یہ بھی دریافت فرمایا ہے کہ مشائخ صوفیہ جو بیعت کا اقرار و معاہدہ لیتے ہیں اس کی شریعت میں ایک صورت پائی جاتی ہے: "والذي يتعاهده مشائخ الصوفية له وجه في المشروع" (مسوی، ۲/ ۹۴، نیز مصفی، ۲/ ۹۲ وما بعد۔ موخر الذکر میں یہ بحث زیادہ مفصل ہے اور اسی میں خلافت کا ترجمہ پادشاہی کیا گیا ہے)۔ اعمال و سنن صوفیہ کے استناد کے لئے شاہ صاحب نے

اپنی کتب ورسائلِ تصوف میں کافی بحث کی ہے اور سننِ نبوی اور تعاملِ صحابہ وغیرہ سے بالخصوص استشہاد کیا ہے۔اہم بات یہ ہے کہ مسویٰ جیسی کتابِ فقہ میں بھی وہ استناد کرنا نہیں بھولے۔

کتاب احکام الخلافۃ کے باب "خیر الشھداء الخ" میں حضرت زید بن خالد جہنیؓ کی ایک مرفوع حدیث ہے۔جس کا مفہوم یہ ہے کہ بہترین گواہ یا بہترین گواہی وہ ہے جو سوال کرنے سے قبل دی جائے یا بلا درخواست گواہ خود آگے آئے۔مسویٰ میں شاہ صاحبؒ نے اس کی تائید میں بہت مشہور حدیث نقل فرمائی ہے: "صح ان رسول اللہ ﷺ قال: خیر الناس قرنی ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم ثم یکون بعدھم قوم یشھدون ولا یستشھدون ویحلفون ولا یستحلفون......"۔شاہ صاحب نے اس حدیث کے ماخذ کا حوالہ نہیں دیا مگر امامانِ حدیث وفقہ کا اختلاف بیان کیا ہے جو ان دونوں احادیث کی تعبیر میں پایا جاتا ہے۔یہ تاویلِ احادیث کے باب سے تعلق رکھتا ہے، خاص کر فقہی موشگافی سے۔حدیثِ مشہور کا اولین جزء یہاں زیرِ بحث نہیں ہے (۲/۹۸؛ فتح الباری، ۵/۳۲۴ وما بعد؛ بخاری، کتاب الشھادات، باب لا یشھد علی شھادۃ جور اذا شھد، حدیث ۲۶۵۱: "......سمعت عمران بن حصینؓ قال، قال النبی ﷺ: خیرکم قرنی، ثم الذین یلونھم، ثم الذین یلونھم—قال عمران: لا ادری اذکر النبی ﷺ بعد قرنین او ثلاثۃ—قال النبی ﷺ: ان بعدکم قوما یخونون ولا یؤتمنون، ویشھدون ولا یستشھدون، وینذرون ولا یفون، ویظھر فیھم السمن" اطراف: ۲۶۵۰، ۶۴۲۸، ۶۶۹۵)۔

جزیہ کی مقدار اور جزیہ والے لوگوں سے متعلق بابِ موطا میں مختلف احادیث و آثار ہیں۔ان میں سے ایک حضرت عمرؓ کے قانون سے متعلق ہے جو حضرتِ موصوف کے غلام حضرت اسلمؓ سے مروی ہے۔اس کا مفہوم یہ ہے کہ سونے والوں پر چار دینار اور چاندی والوں پر چالیس درہم جزیہ مقرر کیا گیا تھا اور اس کے علاوہ مسلمانوں کی ضیافتِ سہ روزہ بھی ان پر عائد کی تھی۔شاہ صاحبؒ نے مسویٰ میں لکھا ہے کہ رسولِ اکرم

ﷺ سے ایک صحیح حدیث حضرت معاذؓ سے مروی ہے جس میں رسول اکرم ﷺ نے ان کو یمن روانہ کرتے وقت ہدایت فرمائی تھی کہ ہر بالغ سے ایک دینار یا اس کے مساوی رقم وصول کیا کریں"......قد صح من حديث معاذ بعثه النبی ﷺ الی اليمن فامره ان ياخذ من كل حالم دينارا او عدله......" شاہ صاحبؒ نے اس حدیث کا ماخذ نہیں بتایا البتہ حدیث عمرؓ اور حدیث معاذؓ میں علماء و فقہاء کی تطبیق اور اس کے دلائل سے بحث ضرور کی ہے۔ اگر چہ یہ بحث فقہی تاویل کے ذیل میں آسکتی ہے مگر حدیث کی تطبیق کے لحاظ سے یہاں مختصر بیان کرنی ضروری ہے۔ امام شافعی کی تشریح یہ ہے کہ اقل جزیہ تو ایک دینار فی بالغ سالانہ ہے لیکن اس میں امام اضافہ کر سکتا ہے البتہ کمی نہیں کر سکتا کہ ایک دینار مناسب ترین رقم ہے۔ امام ابو حنیفہ کی تاویل یہ ہے کہ حدیث عمرؓ کا تعلق مالداروں سے ہے اور حدیث معاذ فقراء کے جزیہ کی شرح بتاتی ہے کہ اہل یمن بیشتر فقراء تھے لہذا تین درجات تھے: مالداروں کے لئے چار دینار، اوسط آمدنی والوں کے لئے دو دینار اور فقراء کے لئے ایک دینار کی شرح تھی اور تاریخ اسلامی سے امام ابو حنیفہ کے قول کی تائید ہوتی ہے اگر چہ شاہ صاحبؒ نے کسی کے قول کو ترجیح نہیں دی ہے (۲/۱۹۸؛ ابوداؤد، كتاب الخراج والفئ والامارة، باب فی اخذ الجزية، حديث: ۳۰۳۶: "عن معاذ ان النبی ﷺ لما وجهه الی اليمن امره ان ياخذ من كل حالم يعنی محتملا دينارا او عدله من المعادن......الخ")۔

موطا کے ایک باب میں ہے کہ کسی مسجد میں کوئی ذمی مسلمانوں کی اجازت کے بغیر داخل نہیں ہوگا اور اس کے تحت سورۂ بقرہ کی آیت کریمہ - ۱۱۴: ﴿ومن اظلم ممن منع مساجد الله......الخ﴾ نقل کی ہے۔ شاہ صاحب نے مسوّیٰ میں لکھا ہے کہ رسول اکرم ﷺ کی بعض احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے کفار کو اپنی مسجد میں داخل کیا۔ جیسے ثمامہ بن اثال کو مسجد کے ایک ستون سے باندھا گیا تھا۔ شاہ صاحبؒ نے ان احادیث و روایات کا ماخذ نہیں بتایا۔ ان کا متن یہ ہے: "قد صح فی غير ما حديث ان النبی ﷺ ادخل الكفار فی مسجده من ذلك ربط ثمامة بن اثال بسارية من

سواری المسجد" (مسوی، ۲/ ۱۶۹-۱۷۰؛ فتح الباری، ۸/ ۱۰۹ ومابعد، بخاری، کتاب المغازی، باب وفد بنی حنیفة، وحدیث ثمامة بن اثال حدیث: ۴۳۷۲: "......یقال له ثمامة بن اثال، فربطوه بسارية من سواری المسجد")۔

اسی طرح سورۂ محمد کی آیتِ کریمہ -۴: ﴿فاذا لقیتم الذین کفروا فضرب الرقاب الخ﴾ کے حاشیہ مسوی کے اگلے باب ہی میں ایک حدیث کا عمومی حوالہ دیا ہے کہ اسیرانِ جنگ کے قتل کرنے یا ان کے غلام بنانے کا رواج ثابت ہوتا ہے "وقد ثبت القتل والاسترقاق فی غیر ما حدیث"۔ یہاں تو حدیث/ احادیث کے متون یا مفاہیم کا بھی ذکر نہیں فرمایا (۲/ ۱۷۰؛ آیتِ مذکورہ بالا کی تفسیر میں احادیث کا ذکر تفسیر ابن کثیر وغیرہ میں ملتا ہے)۔

"کتاب الاحکام المتعلقة بالطعام والشراب واللباس وغیر ذلک مما یحتاج الیه الانسان فی معیشته" ایک طویل و وسیع تر کتاب ہے جس میں متعدد "کتب" شامل ہیں۔ شاہ صاحبؒ کے پیش نظر مخطوطہ مصوری میں اسے جامع ترین بنایا گیا ہے جیسا کہ اس سے قبل کتاب النکاح میں کتاب الطلاق وغیرہ اور دوسری کتب کو شامل کر کے وسیع ترین بنایا گیا ہے۔ نسخہ فواد وغیرہ کے موازنے سے یہ حقیقت زیادہ اجاگر ہوتی ہے اور اس کے لئے کتب وابوابِ موطا کی فہرست ملاحظہ کی جائے۔

ظاہر میں "کتاب الطعام" کے باب "اذا ترک التسمیة هل یحل المذبوح" کے تحت حضرت عبداللہ بن عیاش مخزومیؓ کا ایک اثر ہے جس میں یہ ذکر ملتا ہے کہ ان کے غلام نے ذبح کرتے وقت تسمیہ نہیں کہا تھا یا دھیرے سے کہا تھا جس کے سبب صحابی موصوف نے وہ ذبیحہ نہیں کھایا حالانکہ غلام بار بار بسم اللہ کہنے کا اعتراف و اقرار کر رہا تھا۔ شاہ صاحب نے آیتِ کریمہ: ﴿ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه وانه لفسق الانعام-۱۲۱﴾ کے ظاہری معنی یہ بتائے ہیں کہ ترکِ تسمیہ خواہ دانستہ ہو یا بھولے سے ذبیحہ صحیح نہیں ہوتا اور بہت سی احادیث کا یہی مفہوم ہے: "ومفهوم احادیث کثیرة" جن میں سے ایک یہ ہے کہ جب تم اللہ کا ذکر کرو تو کھالو: "اذا ذکرت الله فکل"۔ شاہ صاحبؒ

نے ان تمام احادیثِ کثیرہ کا حوالہ و ماخذ نہیں بتایا ہے اور نہ ان کے بیان کردہ مفہوم کا کہ کس حدیث میں ہے۔ یہ حدیث کا عمومی مفہوم اور عمومی حوالہ ہے (۲/۱۷۵)۔ اسی طرح آگے بحث میں ایک اور "خبر" کا ذکر ہے کہ جب کسی مسلم کے گھر جاؤ تو اس کا کھانا بلا سوال کھالیا کرو: "كما ورد في الخبر: اذا دخلت على مسلم فكل من طعامه ولا تسأله"۔ اس سے قبل انھوں نے "حديث اهل البادية" کا حوالہ دے کر لکھا ہے کہ دلیلِ ظاہر کو مقامِ یقین کے برابر قائم کیا جاتا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہوتا: "واما حديث اهل البادية فهو من اقامة الدليل الظاهر مقام اليقين، وليس فيه شك"۔ متنِ مصفّی میں حضرت عروہ بن زبیرؓ کی سند پر "حديث اهل البادية" یوں نقل ہوئی ہے کہ دیہات والے ہمارے پاس گوشت لاتے ہیں، ہمیں نہیں معلوم کہ وہ بسم اللہ کہتے ہیں یا نہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا اس پر تم اللہ کا نام لے لیا کرو اور کھالیا کرو: "......ان اناسا من اهل البادية يأتوننا بلحمان ولا ندرى هل سموا الله عليها ام لا؟ فقال رسول الله ﷺ: سموا الله عليها ثم كلوها" (مصفّی، ۲/۱۷۵؛ فتح الباری، ۹/۷۹۱، بخاری، کتاب الذبائح والصيد، باب ذبيحة الاعراب ونحوهم، حدیث: ۵۵۰۷؛ حديث اهل البادية، نیز دوسری احادیث بابت ذبیحہ و تسمیہ)۔

موطا مصمودی کے باب میں ہے کہ درندہ کا گوشت کھانا ممنوع ہے اور اس کے تحت حضرات ابو ثعلبہ خشنیؓ اور ابو ہریرہؓ کی مرفوع احادیث منقول ہیں۔ موخر الذکر کے تعلیقِ مسوّی میں شاہ صاحب نے امام مسلم کی روایتِ حضرت ابن عباسؓ سے بھی ان کو مستند کیا ہے: "وفي رواية مسلم عن ابن عباس: نهى رسول الله ﷺ عن كل ذى ناب من السباع وعن اكل ذى مخلب من الطير......" ان آخری روایت میں پنجہ دار طیور (چڑیوں) کی حرمت کا بھی اضافہ ملتا ہے (مسوّی، ۲/۱۷۸؛ مسلم، کتاب الصيد والذبائح، باب تحريم اكل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير، حدیث [۱۲] (۱۹۳۲) عن ابى ثعلبة سے کئی احادیث [۱۶] (۱۹۳۴)؛ عن ابن عباس، انھیں الفاظ کے ساتھ)۔

امام مالکؒ نے گھوڑوں اور خچروں کے بارے میں حکم کا باب باندھا ہے اور مسئلہ مالک میں وضاحت کی ہے کہ ان کا اور گدھوں کا گوشت نہ کھایا جائے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿والخیل والبغال والحمیر لترکبوھا وزینة﴾-النحل-۸، دوسری آیتِ کریمہ: ﴿لترکبوا منھا ومنھا تاکلون﴾-غافر-۷۹ اور تیسری آیتِ کریمہ: ﴿ویذکروا اسم اللہ فی ایام معلومات علی ما رزقھم من بھیمة الانعام الخ﴾،الحج-۲۸ نقل کرنے کے بعد دوسرے مسئلہ مالک میں مزید وضاحت کی ہے کہ گھوڑے، خچر اور گدھے کا ذکر سواری اور زینت کے لئے کیا گیا ہے اور انعام (مویشی) کا سواری اور کھانے دونوں کے لئے۔امام ابو حنیفہ کا بھی یہی مسلک ہے لیکن بقول شاہ امام شافعی نے حضرت جابر بن عبداللہؓ کی حدیث کے سبب گھوڑے کے گوشت کے بارے میں تعقب فرمایا ہے کہ ان کا کھانا جائز ہے اور بروایت حضرت اسماءؓ رسولِ اکرم ﷺ کے عہد میں ہم نے ایک گھوڑا مدینہ میں ذبح کیا اور اس کا گوشت کھایا بھی"......وتعقبه الشافعی فی لحوم الخیل بما روی جابر بن عبداللہ انه ﷺ اذن فی لحوم الخیل/وعن اسماء ذبحنا علی عهد رسول اللہ ﷺ فرساً ونحن بالمدینة فاکلناہ"۔ شاہ صاحبؒ نے ان دونوں احادیث کا ماخذ وسرچشمہ نہیں بیان فرمایا(۲/۱۷۹؛ مسلم،مذکورہ بالا، باب اباحة اکل لحم الخیل، حدیث[۳۶](۱۹۴۱):عن جابر:......واذن فی لحوم الخیل؛ حدیث[۳۸](۱۹۴۲) عن اسماء قالت: نحرنا فرسا علی عهد رسول اللہ ﷺ فاکلناہ)۔

طیبات کے حلال اور خبائث کے حرام ہونے کے باب کے تحت ایک آیتِ کریمہ: ﴿ویحل لھم الطیبات ویحرم علیھم الخبائث﴾-الاعراف:۱۵۷ میں شاہ صاحبؒ نے اسی طرح بلا حوالہ دو احادیث سے استناد فرمایا ہے:(۱) نبی ﷺ نے پانچ چیزوں کو حل وحرم میں قتل کرنے کا حکم دیا اور اوزاغ کے قتل کا بھی حکم دیا اور چار قسم کے دواب (رینگنے والے) چیونٹی، شہد مکھی، صرد، گوریا اور ہدہد کے قتل کی ممانعت کی"فقد قال النبی ﷺ :خمس یقتلن فی الحل والحرم الحدیث،وامر بقتل الاوزاغ،

ونهی عن قتل اربع من الدواب: النملة والنحلة والصرد والهدهد" (۲/۱۸۰: مسوی ومصفی دونوں میں ہے؛ مسلم، کتاب السلام وغیرہ کے ابواب)۔

سمندری یا دریائی پانی وغیرہ کے حیوانات کے بارے میں ایک اصولی بات شاہ صاحبؒ نے یہ لکھی ہے کہ قرآن وحدیث کے ظاہر ان کے تمام مردہ جانوروں کے مباح ہونے کا اظہار کرتے ہیں اور ان سے مراد وہی ہیں جو پانی / بحر میں زندگی بسر کرتے ہیں۔ یہاں ظاہر حدیث کا عمومی حوالہ دیا ہے: "ظاهر القرآن والحديث اباحة الميتات البحر كلها والمراد منها كل ما يعيش في البحر" (مسوی، ۲/۱۸۱)۔

سدھائے ہوئے کتے کے شکار کے حلال ہونے میں اتفاق ہے لیکن اگر کتا خود شکار کھالے تو بعض صحابہ جیسے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ اس کے بھی حلال ہونے کے قائل تھے جیسا کہ موطا کے باب متعلقہ کے تحت صحابی موصوف کا اثر ہے لیکن امام شافعی نے امام مالک کے مذہب اور اپنے قولِ قدیم پر نقد کیا ہے کیونکہ حدیثِ حضرت عدی بن حاتمؓ میں رسولِ اکرم ﷺ سے ایسے شکاری کتے کے کھائے ہوئے شکار کی حرمت بیان کی گئی ہے۔ یہی امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے۔ متنِ شاہ ہے: "ثم تعقبه الشافعي بحديث عدي بن حاتم عن النبي ﷺ: فان اكل فلا تأكل، فانما امسك على نفسه......" شاہ صاحبؒ نے اس کا حوالہ نہیں دیا ہے (مسوی / مصفی، ۲ / ۱۸۳: صحیحین، کتاب الصيد والذبائح؛ فتح الباری، ۹/۷۵۹-۵۶۴)۔

موطا میں باب ہے اور ایک اثرِ سعید بن مسیبؒ بھی ہے کہ پالتو جانور کو تیر وغیرہ جیسی چیزوں سے، جن سے شکار کیا جاتا ہے، ذبح کرنا مکروہ ہے۔ شاہ صاحبؒ نے مسوی میں حاشیہ لکھا ہے کہ یہ اس حالت کے لئے مخصوص ہے جب وہ وحشی نہ ہو اور اس کا ذبح کرنا ممکن ہو لیکن وحشی ہو جانے کی صورت میں وہ شکار جیسا ہو جاتا ہے جیسا کہ حضرت رافع بن خدیجؓ کی حدیث میں ہے "ند بعير، وكان في القوم خيل يسيرة فطلبوه فاعياهم، فاهوى اليه رجل بسهم فحبسه الله تعالى، فقال رسول الله ﷺ ان لهذه البهائم

اوابد کاوابد الوحش، فما ندّ علیکم فاصنعوا به هکذا" شاہ صاحبؒ کی روایت یہاں بھی بلا حوالہ ہے (مسوّی، ۲/۱۸۵؛ فتح الباری، ۹/۷۹۵-۷۹۸ وغیرہ؛ بخاری، کتاب الذبائح والصید، باب ما ندّ من البهائم فهو بمنزلة الوحشي، حدیث: ۵۵۰۹ حضرت رافع بن خدیجؓ سے مروی ہے مگر الفاظ مختلف ہیں اگرچہ معانی یکساں ہیں)۔

کھانا کھانے کے بعد نبوی طریق یہ تھا کہ آپ ﷺ دعا پڑھا کرتے تھے۔ باب موطا میں حضرت عروہؓ کا ایک اثر اسی طرح کا ہے اور ان کی دعا بھی مذکور ہے۔ شاہ صاحب نے فرمایا کہ دستر خوان اٹھائے جانے کے بعد رسول اکرم ﷺ بھی دعا کرتے تھے اور اس پر بہت سی دوسری احادیث بھی دلالت کرتی ہیں: "ویدل علی ذلك احادیث کثیرة......"۔ شاہ صاحب نے ان احادیث میں کسی ایک کا بھی ذکر نہیں کیا ہے (مسوّی، ۲/۱۸۶؛ فتح الباری، ۹/۷۲۳ ومابعد، بخاری، کتاب الاطعمة، باب ما یقول اذا فرغ من طعامه، حدیث: ۵۴۵۸ وغیرہ، نیز بحث وشرحِ ابن حجر)۔

کتاب اللباس

لباس کے باب میں حضرت ابن عمرؓ کا ایک اثر نقل کیا ہے کہ وہ رنگین کپڑے جو زعفران وغیرہ سے رنگے جاتے تھے پہنا کرتے تھے۔ مسوّی میں اس اثر پر تعقب و نقد نقل کیا گیا ہے کہ حفاظِ حدیث نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث نقل کی ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ نے ان کے جسم پر ایک رنگین چادر عصفر سے رنگی ہوئی "ریطة مضرجة بالعصفر" ملاحظہ فرمائی تو فرمایا یہ کیا ہے؟ راوی حضرت ابن عمرو بن العاصؓ کا بیان ہے کہ مجھے آپ ﷺ کی کراہت کا اندازہ ہوا تو میں اپنے گھر والوں کے پاس گیا اور وہ تنور جلا رہے تھے اور میں نے اسے تنور میں جھونک دیا اور واپس آکر رسولِ اکرم ﷺ کو خبر دی تو آپ ﷺ نے فرمایا: "تم نے اسے کسی خاتونِ خانہ کو کیوں نہیں دے دیا کیونکہ عورتوں کے لئے اسے پہننے میں کوئی حرج نہیں۔ اسی ضمن میں امام شافعی نے حضرت انسؓ کی ایک حدیث

نقل کی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے مردوں کو زعفران سے رنگین کیے ہوئے کپڑے پہننے سے منع فرمایا: "نھی ان یتزعفر الرجل"۔ شاہ صاحب نے اولین حدیث کا ماخذ نہیں بیان فرمایا جس طرح حضرت انس کی حدیث کے لئے امام شافعی کا حوالہ دیا ہے (مصفی/مسوی، ۲/۱۹۶-۱۹۷؛ فتح الباری، ۱۰/۳۷۴ ومابعد، بخاری، کتاب اللباس، باب النھی عن التزعفر للرجال، حدیث: ۵۸۴۶۔ یہی حدیث حضرت انسؓ سے مروی ہے۔ بحثِ ابن حجرؒ میں امام شافعی کا مسلک بھی بیان ہوا ہے اور امام مالک کی اباحت کا ذکر بھی ہے۔ دوسری احادیث بھی ہیں، نیز مسلم، کتاب اللباس والزینۃ، باب نھی الرجل عن التزعفر، حدیث [۷۷] (۲۱۰۱) وغیرہ)۔

لباس اور گھر وغیرہ کو تصاویر اور تماثیل سے آراستہ کرنے کی ممانعت کرنے والی احادیثِ موطا کے باب میں شاہ صاحبؒ نے تاویل و تشریح کی ہے کہ درختوں اور سبزہ وغیرہ کی تصاویر میں کوئی حرج نہیں ہے اور بقول امام بغوی بچوں کے کھلونوں میں ان کی رخصت ملتی ہے کیونکہ حدیثِ عائشہ رضی اللہ عنہا کے مطابق رسول اکرم ﷺ نے حضرت عائشہؓ کے کھلونے دیکھے تو اس میں دو پروں والا گھوڑا دیکھا۔ شاہ صاحبؒ نے مزید تشریح و تاویل کی ہے مگر حدیثِ عائشہؓ کا ماخذ نہیں بیان فرمایا غالباً اس کے مشہور ہونے کے سبب (مسوی، ۲/۱۹۸؛ مسلم، کتاب اللباس والزینۃ، باب تحریم تصویر صورۃ الحیوان، احادیث: [۸۷] (۲۱۰۷) وغیرہ؛ فتح الباری، ۱۰/۳۷۴-۳۸۴ وغیرہ، حضرت عائشہؓ کے کھلونے کے لئے: ابوداؤد، کتاب الادب، باب فی اللعب بالبنات، حدیث: ۴۹۲۴)۔

موطا کی کتاب اللباس کے ایک باب میں ہے کہ ہر روز شانوں تک آنے والے بالوں کو روغن لگانا اور صاف ستھرا بنانا سنت ہے اور اس کے تحت حضرت ابو قتادہ انصاریؓ کی اسی معنی کی ایک حدیثِ مرفوع ہے جس کے مطابق وہ روزانہ اور کبھی کبھی ایک دن میں دو بار کنگھی کرتے تھے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے مسوی کے حاشیہ میں حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی ایک حدیث نقل کی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ایک دن کے ناغے سے کنگھی کی اجازت دی ہے اور ہر روز کرنے سے منع فرمایا ہے۔ شاہ صاحبؒ کے مطابق اسی پر عمل بھی

ہے۔ حدیثِ حضرت ابو قتادہؓ کی تاویل یہ ہے کہ وہ ان صحابیؓ کے فہم کے اوپر مبنی ہے جو انھوں نے فرمانِ نبوی سے سمجھا تھا اور غالباً حدیث میں مذکور لفظ "اکرام" سے مراد مخصوص اکرام ہے جو متوسط اور میانہ روی پر مبنی ہے کہ نہ تو بناؤ سنگھار کی فضول عادت ہو اور نہ ہی نظافت و طہارت سے کنارہ کشی اختیار کی جائے۔ شاہ صاحب نے فہمِ صحابی پر سوالیہ نشان لگا کر ایک اہم مسئلہ پیدا کر دیا ہے۔ حضرت ابو قتادہؓ کے عمل بلکہ تعامل کے خلاف کوئی نقلی اور عقلی دلیل نہیں ہے اور ان کا عمل خالص صحیح فہمِ حدیث پر مبنی ہے۔ اصل بات وہی ہے جو شاہ صاحب نے میانہ روی کے حوالہ سے کی ہے ورنہ ایک دن کے ناغہ سے کنگھی کرنا اور روغن لگانا مقصود نہیں ہے۔ مقصود اگر ہے تو میانہ روی کے ساتھ صفائی ستھرائی ہے جس پر کوئی عددی یا شبانہ روز کی پابند عائد کرنی ضروری نہیں ہے (مسوّی، ۲/ ۱۹۹-۲۰۰؛ ابو داؤد، کتاب الترجل، حدیث: ۱/ ۴۱۵۵: عن عبداللہ بن مغفلؓ: ان رسول اللہ ﷺ نهى عن الترجل الا غبا...... (ص ۶۹۳)؛ ترمذی، کتاب اللباس، باب ماجاء فی النھی عن الترجل الا غبا، حدیث: ۱۷۶ (ص ۲۵۷-۲۵۸)، بحثِ امام ابن العربی)۔

مردوں کے لئے سونے کی انگوٹھی پہننے کے ممنوع ہونے کے باب کے تحت حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک مرفوع حدیث اسی معنی کی نقل ہوئی ہے۔ اس پر شاہ صاحبؒ نے حدیثِ حضرت معاویہؓ کے ذریعہ تعلیق لکھی ہے جو اس کی صحیح صورت بیان کرتی ہے۔ مسوّی میں حدیثِ معاویہؓ کا متن یوں منقول ہے: "وروی عن معاویة ان رسول اللہ ﷺ نھی عن لبس الذھب الا مقطعا" (فتح الباری، ۱۰/ ۳۸۷-۳۹۰، طلائی انگوٹھی پہننے پر بحث ابن حجرؒ؛ نہی کے بارے میں مختلف اقوال و تشریحات علماء: حرام ہے، مکروہ تنزیہی ہے)۔ آثارِ صحابہ سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرات سعد بن ابی وقاص، طلحہ بن عبید اللہ، صہیب اور متعدد دوسرے صحابہ طلائی انگوٹھی پہنا کرتے تھے۔ حدیثِ معاویہؓ اس میں نہیں ہے۔ امام نسائی، کتاب الزینة، الرخصة فی خاتم الذھب للرجال کے تحت حضرت صہیبؓ کے طلائی انگوٹھی پہننے کا ذکر کیا ہے (۸/ ۱۶۴-۱۶۵)۔ اگلے باب / ابواب میں سونے وغیرہ کی

ممنوعہ اشیاء کا ذکر بھی ہے: خاتم الذہب وغیرہ (۸/۱۶۵-۱۷۲)۔ [illegible]

شاہ صاحبؒ نے کتابِ حدیث کا حوالہ تو نہیں دیا مگر امام خطابی کے حوالے سے حدیث میں وارد لفظ "مقطع" کی تعریف ضرور بیان کی ہے۔ اس سے مراد تھوڑی سی چیز ہے جیسے بالی (شنف) اور انگوٹھی (خاتم) وغیرہ اور زیادہ مقدار کو ناپسند فرمایا کہ وہ اسراف کرنے والوں کی عادت، مغروروں اور گھمنڈ اور تکبر کے ماروں کی زیب و زینت ہے: "قال الخطابی، یرید بالمقطع الشئی الیسیر نحو الشنف والخاتم وکرہ من ذلك الکثیر الذی ہو عادۃ اہل السرف وزینۃ الخیلاء والکبر......"۔ شاہ صاحبؒ نے شیئے یسیر (تھوڑی چیز) کی مزید تعریف یہ بیان کی ہے کہ جس پر زکوٰۃ واجب نہ ہو وہ شیئے یسیر ہے: "والیسیر ما لا تجب فیہ الزکوٰۃ"۔ حضرت شاہ صاحب نے "مقطع" کی اپنی تعریف و تشریح یہ بیان کی ہے کہ "میرے نزدیک ظاہر بات یہ ہے کہ مقطع سے مراد تھوڑی چیز ہے جیسے انگوٹھی ہو یا دھاگے میں پروئی ہوئی ہو لیکن وہ شئے زنجیر (سلسلۃ) پازیب (خلخال) گلوبند (طوق) کنگن (السوار) یا بندا (القرط) ہو تو جائز نہیں ہے اور انہیں پانچ چیزوں کا ذکر ممانعت والی احادیث میں آیا ہے: "اقول: والظاہر عندی ان المقطع ما یکون کالخاتم او ینظم بالخیط، واما ما کان کالسلسلۃ والطوق والخلخال والسوار والقرط فلا یجوز، وقد ورد فی ہذہ الخمسۃ احادیث النہی"۔

شاہ صاحبؒ نے ان احادیث کا ذکر بھی نہیں کیا ہے (مسوی، ۲/۲۰۰؛ مصفی، ۲/۲۰۱: "ونزدِ فقیر ظاہر آنست کہ مقطع عبارت از چیز یست مانندِ خاتم یا چیز یکہ در ریسمان کشیدہ شود۔ واما آنچہ مثلِ زنجیر طلا و طوق و خلخال و سوار و قرط باشد پس آن جائز نیست و ہر آئینہ درین پنج قسم احادیث نہی وارد شدہ است"۔ ابو داود، کتاب الخاتم، باب ماجاء فی الذہب للنساء، حدیث: ۴۲۳۴: ......عن ابی قلابۃ عن معاویۃ بن ابی سفیان "ان رسول اللہ ﷺ نہی عن رکوب النمار وعن لبس الذہب الا مقطعا" قال ابوداؤد: ابو قلابۃ لم یلق معاویۃ (ص ۴۰۷)؛ ترمذی، کتاب اللباس،

باب ماجاء فی کراهیة خاتم الذهب، باب میں حضرات علی وابن عمر وابو ہریرہ اور معاویہ رضی اللہ عنہم کی روایات کا حوالہ بھی ہے، بحثِ امام ابن العربی، ۷/ ۲۴۶ ومابعد؛ نسائی، کتاب الزینة، تحریم الذهب علی الرجال، کی آخری حدیث سے پہلی حدیث حضرت معاویہؓ سے اور آخری حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہیں جن میں "الا مقطعا" موجود ہے اور دونوں مرفوع بتائی گئی ہیں (۸/ ۱۶۳)۔ حضرت معاویہؓ کے ایک راوی حدیث النضر بن شمیل ہیں جن کے بارے میں امام نسائی کا تبصرہ ہے "حدیث النضر اشبه بالصواب ")۔

کتاب الاستئذان— گھروں میں داخل ہونے کے لئے ادب یہ ہے کہ سلام کر کے داخل ہونے کی اجازت لی جائے۔ "باب یجب الاستیذان الخ" کی مختلف مرفوع احادیث و آثار صحابہ کا یہی مفہوم ہے اور حضرت شاہ نے باب کے آغاز میں آیاتِ قرآنی (سورۂ نور: ۲۷-۲۹) سے اس کو شروع کیا ہے۔ شاہ صاحبؒ نے ایک آیتِ کریمہ میں وارد لفظ ﴿تستانسوا﴾ کا مطلب "تستاذنوا" بتایا ہے اور اسے حضرت ابن عباسؓ کی قراءت بھی قرار دیا ہے۔ مستحب اجازت طلبی یہ ہے کہ سلام کرنے کے بعد باقاعدہ داخل ہونے کی اجازت مانگی جائے جیساکہ رسولِ اکرم ﷺ نے حضرت کلدة بن حنبلؓ کو سکھایا تھا۔ شاہ صاحب نے اس حدیث کا ماخذ نہیں بیان کیا ہے (مسوی، ۲/ ۲۱۸؛ فتح الباری، ۱۱/ ۸ ومابعد، ابوداؤد، کتاب الادب، باب کیف الاستئذان، حدیث: ۵۱۷۶: عن کلدة بن حنبلؓ)۔

موطا کے باب اور احادیث میں یہ حکم ہے کہ سلام کا جواب دینے والے کو اضافہ کرنے سے زیادہ برکت و ثواب ہوتا ہے۔ اس میں حضرت ابن عمرؓ کا ایک اثر بھی ہے جس میں سلام کرنے والے نے کافی اضافے کر دیئے تو بقول راوی حضرتِ موصوف کو وہ ناپسند ہوئے۔ اس پر مسوی کے حاشیہ میں شاہ صاحب نے ترمذی اور ابوداؤد کی حدیث کے حوالے سے نقد نقل کیا ہے کہ اس کے مطابق ایک شخص خدمتِ نبوی میں حاضر ہوا اور اس نے "السلام علیك" کہا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: "دس" اس شخص نے "رحمة الله" کا اضافہ کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "بیس"، پھر اس نے اضافہ کر کے "برکاته" کہا تو آپ ﷺ نے

فرمایا: "تیس" اور ایک اور روایت میں ہے کہ شخص مذکور نے مزید اضافہ "مغفرتہ" کا کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "چالیس" نیز ارشاد کیا کہ اسی طرح فضائل ہوتے ہیں (مسوی، ۲/ ۲۲۰:......وقال ھکذا تکون الفضائل؛ ابوداؤد، کتاب الادب، باب کیف السلام، حدیث: ۵۱۸۶ - ۵۱۸۷ روایتِ ابوداؤد کے الفاظ یکساں ہیں)۔

مصافحہ کرنے کے سنت ہونے کے باب اور اس کے تحت وارد احادیث میں ایک حدیثِ عطاء بن عبداللہ خراسانی سے متعلق شاہ صاحبؒ نے امام نووی کا قول نقل کیا ہے کہ ہر ملاقات پر مصافحہ کرنا سنت ہے لیکن لوگوں نے جو نمازِ صبح اور نمازِ عصر کے بعد مصافحہ کی عادت بنالی ہے تو اس صورت میں اس کی شریعت میں کوئی اصل نہیں لیکن ایسا کرنے میں کوئی حرج بھی نہیں ہے کیونکہ "اصلِ مصافحہ" تو سنت ہے۔ اگر لوگ بعض احوال میں اس کی حفاظت کرتے ہیں اور بعض احوال میں اس میں افراط و تفریط کر دیتے ہیں تو ایسا کرنے کے سبب یہ بعض حصہ اس مصافحہ سے خارج نہ ہوگا جس کی اصل شریعت میں ثابت ہے۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہی بات عید کے دن مصافحہ کرنے کے بارے میں کہی جا سکتی ہے۔ یہ دونوں باتیں بہت اہم ہیں لہذا ان کی اصل عبارت "......قال النوویؒ: اعلم ان المصافحة مستحبة عند کل لقاء، واما ما اعتاده الناس من المصافحة بعد صلوٰة الصبح والعصر فلا اصل فی الشرع علی هذا الوجه؛ ولکن لاباس به، فان اصل المصافحة سنة، وکونهم حافظوا علیها فی بعض الاحوال وفرطوا فیها فی کثیر من الاحوال لا یخرج ذلك البعض عن کونه من المصافحة التی ورد الشرع باصلها. واقول: هکذا ینبغی ان یقال فی المصافحة یوم العید" (مسوی، ۲/ ۲۲۱؛ فتح الباری، ۱۱/ ۶۴-۶۵ وبالعد، امام نووی کا تبصرہ و تشریح اور نقد اس میں موجود ہے۔ الفاظ البتہ مختلف ہیں۔ شاہ صاحبؒ نے اسی کو نظیر بنایا ہے جیسے دوسرے نظائر ہیں)۔

جھوٹ بولنے کے حرام ہونے کے باب کے تحت مختلف احادیث و آثار ہیں۔ ان میں ایک اثر حضرت لقمان حکیم کے بارے میں ہے کہ وہ فرمایا کرتے تھے کہ سچ بولنا، امانت

ادا کرنا اور لایعنی چیزوں سے اجتناب نے ہی ان کو فضل و مقام عطا کیا ہے۔ "مالك اله بلغه اله قيل للقمان مابلغ بك مالرى، يريدون الفضل، فقال لقمان:صدق الحديث، واداء الامانة وترك ما لا يعنيني"۔ شاہ صاحبؒ نے مسویٰ میں حضرت ام کلثوم رضی اللہ عنہا کی ایک حدیث سے استناد فرمایا ہے جس کے مطابق حضرت ام کلثومؓ نے رسول اکرم ﷺ سے صرف تین چیزوں کے بارے میں کچھ کہنے کی اجازت دیتے ہوئے سنا تھا اور وہ حرب و جنگ، لوگوں کے درمیان صلح و صفائی اور شوہر و بیوی کے درمیان بات چیت ہے۔ شاہ صاحب کا تبصرہ ہے کہ یہ حدیث کسی مصلحت سے کوئی جھوٹ بولنے کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ دراصل یہ باب اور اس کی احادیث و آثار جھوٹ بولنے کی حرمت سے متعلق ہیں: "وقد روى عن ام كلثوم انها قالت:لم اسمعه تعنى النبى ﷺ يرخص فى شئى مما يقول الناس الا فى ثلث:الحرب والاصلاح بين الناس وحديث الرجل امراته والمراة زوجها.وهذا الحديث يدل على اباحة بعض الكذب للمصلحة"۔ اگرچہ بعد کے بعض ابوابِ موطا میں ان میں سے بعض سے متعلق روایات موجود ہیں لیکن شاہ صاحبؒ نے حضرت ام کلثومؓ کی حدیث کا ماخذ نہیں بتایا البتہ مسویٰ کے اسی حاشیہ میں جھوٹ کا سہارا لینے اور توریہ استعمال کرنے پر مختصر بحث کی ہے جو جامع بھی ہے اور عمدہ بھی (مسویٰ، ۲/۲۲۴ نیز مابعد مصفیٰ و مسویٰ؛ ابوداؤد، كتاب الادب، باب فى اصلاح ذات البين، حدیث:۴۹۱۳: عن ام كلثوم بنت عقبة قالت: ما سمعت رسول الله يرخص فى شئى من الكذب الا فى ثلاث......الخ)۔

احادیث کا عمومی ذکر شاہ صاحبؒ نے عورتوں کے محاسن مردوں سے بیان کرنے وغیرہ کے باب میں مذکور حدیث حضرت امِ سلمہ رضی اللہ عنہا کے حوالے سے کیا ہے۔ ام المؤمنین کی حدیث کا لبِ لباب یہ ہے کہ غزوۂ طائف کے موقعہ پر ایک مخنث نے حضرت عبداللہ بن ابی امیہ مخزومیؓ سے بنت غیلان کے جسمانی خطوط کا تذکرہ کیا تھا اور رسول اکرم ﷺ نے اس کی آمد و رفت روک دی تھی۔ شاہ صاحبؒ نے اسی پر مسویٰ میں حاشیہ

لکھا ہے کہ غلام و آقا اور شوہر و بیوی کے درمیان جو خبر رسانی برائے فتنہ و فساد کی جائے وہ حرام ہے اور اس کے بارے میں احادیث وارد ہوئی ہیں: "......وفي حكمه من يخبب العبد على سيده ويخبب المراة على زوجها، مما يكون ذريعة الى فساد، وقد ورد في ذلك احاديث"۔ ظاہر ہے ان کا احادیث کا یہاں ذکر نہیں کیا گیا ہے (مسوی، ۲/ ۲۲۶؛ ابوداؤد، کتاب الادب، باب في الحكم في المخنثين، حدیث:۴۹۲۱؛ عن ام سلمةؓ......اور دوسرے ابواب متعلقہ)۔

موطا کا ایک اہم باب ہے: "باب ماجاء في ذم قوله: هلك الناس" اور اس کے تحت حضرت ابوہریرہؓ کی بہت اہم اور معنی خیز حدیث ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا جب تم کسی کو کہتے ہوئے سنو کہ لوگ ہلاک ہوگئے تو سمجھ لو کہ وہی شخص زیادہ لائق ہلاک یا مورد ہلاکت ہے: "ان رسول الله ﷺ قال: اذا سمعت الرجل يقول: هلك الناس فهو اهلكهم"۔ شاہ صاحبؒ نے صرف مسوی میں اس کی تشریح فرمائی ہے کہ آخری کلمہ حدیث "اهلكهم" کے بارے میں مشہور قول یہ ہے کہ وہ صیغہ اسم تفضیل ہے اور کاف کے ضمہ کے ساتھ ہے۔ امام ابوداود نے حضرت قتیبہ کے واسطہ سے حضرت مالک سے اس حدیث کے معنی میں جو نقل کیا ہے وہ یہ ہے کہ اگر وہ شخص لوگوں کے دینی معاملات میں سستی اور نابکاری دیکھ کر غمزدہ ہو کر کہے تو اس میں میں کوئی حرج نہیں سمجھتا لیکن اگر وہ اپنے نفس کی عجب پسندی اور لوگوں کی تذلیل و تحقیر کے جذبے سے کہتا ہے تو وہ مکروہ ہے جس سے روکا گیا ہے۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس کے ایک اور معنی بھی ہیں۔ وہ یہ کہ وہ جمہور مسلمانوں اور عام اہل علم کی مخالفت کرے اور ان کے قول و مسلک کے خلاف دوسرا قول و موقف اختیار کرے اور پھر اس کے سبب ان پر نکیر کرے اور زبان طعن دراز کرے تو وہ شخص اس حدیث کا مورد ہے جیسا کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ تم پر سواد اعظم (اجماع امت) کی پیروی لازمی ہے اور جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے "......قلت: المشهور ضمة

الکاف من اھلکھم علی صیغة اسم التفضیل. قال ابوداؤد عن قتیبة عن مالک فی معنی ھذا الحدیث:اذا قال ذلک تحزنا لما یری فی الناس من التھاون فی امر دینھم فلا اریٰ به باساً. واذا قال ذلک عجبا بنفسه وتصاغرا للناس فھو المکروہ الذی نھی عنه.

وعندی له معنی آخر، وھو ان یخالف جمھور المسلمین وعامة حملة العلم ویخترع قولا غیر قولھم ثم یقدم علی الانکار علیھم والطعن فیھم، کما قال النبیﷺ :علیکم بالسواد الاعظم، وقال ابن مسعود:ما رآہ المسلمون حسنا فھو عنداللہ حسن"۔شاہ صاحب نے حسب معمول آخری دو احادیث / آثار کا ماخذ نہیں ذکر کیا ہے(مسویٰ،۲/۲۲۸ نیز ما قبل؛ابو داؤد، کتاب الادب، باب حدثنا مسدد، حدثنا یحییٰ؛حدیث:۴۹۷۵)۔

کفر پر ہونے کی جھوٹی قسم کھانے کے باب کے تحت مسئلہ مالک ہے کہ ایسی قسم توڑنے پر کفارہ واجب نہیں ہوتا اور ایسا شخص کافر و مشرک بھی نہیں ہوتا البتہ اسے توبہ و استغفار کرنا چاہئے اور آئندہ ایسی حرکت نہ کرنے کا عزم بھی کرنا چاہئے۔شاہ صاحب نے اس مسئلہ / حدیث کی تشریح میں ایک دوسری صحیح حدیث سے استناد کیا ہے کہ جس نے اسلام کے علاوہ کسی اور ملت پر ہونے کی قسم کھائی تو اپنے کہے جیسا ہوگا:"قد صح قوله ﷺ:من حلف علیٰ ملة غیر الاسلام فھو کما قال"۔ائمہ نے اس حدیث کی تاویل میں اختلاف کیا ہے۔بقول امام شافعی وہ امر عظیم کا مرتکب ضرور ہوا مگر وہ کافر نہیں ہوگا اور نہ کفارہ واجب ہوگا جبکہ امام ابو حنیفہ اس کو کافر نہیں قرار دیتے،البتہ قسم توڑنے پر کفارہ کے واجب ہونے کا فتویٰ دیتے ہیں(۲/۲۳۲؛ابو داؤد، کتاب الأیمان والنذور، باب ماجاء فی الحلف بالبراءۃ وبملة غیر الاسلام،حدیث:۳۲۵۴:عن ثابت بن الضحاک...... ان رسول اللہﷺقال:من حلف بملة غیر ملة الاسلام...... کاذبا فھو کماقال......الخ،نیز ۳۲۵۵)۔

کتاب الرقائق میں "رقائق" کی تعریف کے بعد ایک باب حضرت آدم و

حضرت موسیٰ علیہما السلام کی تقدیر کے باب میں بحث سے متعلق ہے اور حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک حدیثِ مرفوع ہے جس کے مطابق حضرت موسیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو گناہ کر کے تمام انسانوں کو گمراہ کرنے کی طرح ڈالی اور اس کے جواب میں حضرت آدم علیہ السلام نے تقدیر کے نوشتہ کا حوالہ دے اعتراض کا دروازہ بند کر دیا تھا۔ شاہ صاحب نے مسویٰ کے حاشیہ میں اس کی عمدہ تاویل و توجیہ کی ہے اور ایک حدیث کا ذکر کیا ہے کہ لوگوں کی طرف اس طرح دیکھو جیسے تم غلام ہو اور اس طرح مت دیکھو جیسے تم مالک و رب ہو: "انظروا الی الناس کانکم عبید ولا تنظروا الیھم کانکم ارباب"۔ بعض دوسری احادیث کا عمومی ذکر اور مفہوم بھی بیان کیا ہے اور تاویل و تشریح میں تقدیر اور اکتسابِ بشر کے مسئلہ سے بحث کی ہے (مسویٰ، ۲/۲۴۰-۲۴۱ نیز مابعد؛ فتح الباری، ۶/۵۴۴-۵۴۵: حدیث: ۳۴۰۹ مع اطراف: حضرات آدم و موسیٰ علیہما السلام کے مباحثہ کے لئے؛ نیز بخاری، کتاب الرقاق، کتاب القدر وغیرہ کے متعلقہ ابواب؛ مسلم، کتاب القدر، باب حجاج آدم و موسیٰ علیہما السلام، حدیث[۱۳](۲۶۵۲) وغیرہ)۔

اگلے باب کا عنوان ہے ذریتِ آدم سے ان کی پیدائش سے قبل عہدِ الست لینے کا بیان۔ اس کے تحت ایک مرفوع حدیث حضرت عمر بن خطابؓ کی سند پر مروی ہے جو آیتِ قرآنی (اعراف-۱۷۲) کی تاویل و توجیہ کرتی ہے اور اس کا صحیح تناظر پیش کرتی ہے۔ شاہ صاحبؒ نے اپنی تشریح میں معتزلہ کے دلائل و نظریات کی تردید کر کے اہلِ سنت کے نظریات و دلائل کو دوسری احادیث وغیرہ سے ثابت کیا ہے (مسویٰ، ۲/۲۴۱-۲۴۲؛ ترمذی، کتاب تفسیر القرآن، الاعراف، حدیث: ۳۰۸۵ حدیث عمرؓ: عارضۃ الاحوذی، ۱۱/۱۹۴ ومابعد)۔

مشہور حدیث ہے کہ ہر نو مولود فطرت پر پیدا ہوتا ہے اور اس کے تحت بابِ موطا ہے اور مرفوع حدیثِ ابو ہریرہؓ بھی۔ اس میں صحابی کے استفسار پر کافر بچہ کے انجام کا ذکر بھی ہے کہ اللہ ہی جانتا ہے کہ وہ کیا کرنے والا تھا۔ شاہ صاحبؒ نے مسویٰ میں تاویل

حدیث میں لکھا ہے کہ اصح تاویل یہ ہے کہ فطرت سلیمہ دین حق کا راستہ بھی ہے اور سبب بھی اور مولود کو اگر جبلت سلیمہ پر چھوڑ دیا جائے تو وہ فطری طور سے قبول دین کے راستہ پر چل پڑے گا۔ اس حدیث میں ایمان کا حکم اس کے لئے واجب کرنے کا مسئلہ ہے اور نہ ہی فطرت کو "علت قاطعہ" بنانے کا بلکہ وہ اس دین حق کی تعریف وثنا اور اس کے عقل کے مطابق اور فطرت کے موافق ہونے کا اظہار ہے۔ کافروں کے بچوں کے بچپن میں مر جانے کے مسئلہ سے متعلق یہ وضاحت کی ہے کہ ان کے لئے جنت یا جہنم کا حکم نہیں لگایا جاسکتا کیونکہ فطرت سبب ہے اور علت نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتا ہے کہ بندے کی کون سی شاکلہ ہے اور کس شاکلہ پر اسے پیدا کیا گیا ہے۔ کبھی وہ شاکلہ سعادت کا سبب بن جاتی ہے اور کبھی شقاوت کا لہٰذا ان پر قطعی حکم لگانا مشکل ہے اور دوسری حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ مشرکوں کے بچے سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے پاس ہوں گے یا خدام جنت ہوں گے۔ مجموعی طور سے ان کے لئے سعادت کی کوئی نہ کوئی نوع موجود ہے اور ان میں سے کسی میں کوئی تعارض نہیں (مسوی، ۲/ ۲۴۲)۔

باب الاجمال فی طلب الرزق میں امام مالک نے اپنی بلاغات میں سے نقل کیا ہے کہ جب تک کسی انسان کا رزق پورا نہ ہو جائے وہ مرتا نہیں لہٰذا طلب رزق میں جمال کا طریقہ اختیار کرنا چاہئے۔ شاہ صاحب نے اس کی تاویل بھی کی ہے اور اسے موصول بھی بتایا ہے۔ حافظ ابو عمر کے بقول یہ مرفوع حدیث ہے جو عمدہ طریقوں (وجوہ حسان) سے مروی ہے اور طلب کے حسن وجمال کا مطلب یہ ہے کہ کسی انسان کے دل میں کسی پیشے یا طریقۂ کسب کا خیال آئے تو صریح عقل کی روشنی میں غور کرے کہ وہ شریعت کے موافق ہے یا نہیں۔ اگر موافق ہو تو اختیار کرلے ورنہ اسے ترک کردے (مسوی/ مصفی، ۲/ ۲۴۴)۔

"باب ثواب الوضوء" کے تحت حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک مرفوع حدیث نقل کی گئی جس کے مطابق وضو میں چہرے اور ہاتھ دھونے کا ذکر ہے اور ان کے گناہوں کے جھڑ جانے اور پھر پاک وصاف ہو جانے کا بیان ہے۔ شاہ صاحب نے مصفی میں اس کا متن و

فارسی ترجمہ دینے کے بعد اضافہ یا استناد ایک دوسری حدیث سے کیا ہے۔امام بغوی کی روایت میں ہے کہ جب وہ اپنے دونوں پیر دھوتا ہے توان کے گناہ بھی پانی یاپانی کے آخری قطرہ کے ساتھ نکل جاتے ہیں "روایت بغوی زیادہ است: فاذاغسل رجلیه خرجت کل خطیئة مشتها رجلاه مع الماء او مع آخر قطر الماء" (مصفی، ۲/۲۴۷؛ کتاب الطہارۃ میں بحث مذکورہ بالا)۔

"باب خیر اعمالکم الصلوٰۃ" میں امام مالک نے اپنی سند سے ایک مرفوع حدیث نقل کی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ سیدھے رہو اور تمام اطراف کا احاطہ کرو اور عمل کرو اور تمہارے بہترین اعمال میں نماز ہے اور وضو کی محافظت صرف مومن کرتا ہے۔ شاہ صاحبؒ نے اس کی تاویل و تشریح میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر شخص کو ایک خاص "خُلق" پر پیدا فرمایا ہے، اگر اس "خلق" (صفت) کو اللہ تعالیٰ کی اطاعت میں صرف کرتا ہے تو وہی استقامت ہے اور اگر شہوت و غضب میں لگاتا ہے تو وہ کجروی ہے اور اللہ تعالیٰ کی طاعت صرف اس کی خُلق وصفت پر پیدائش کے سبب ہی میسر ہوتی ہے۔ شاہ صاحبؒ نے شجاعت و حلم و ذکاوت کی تین مثالیں دی ہیں کہ اگران کو بالترتیب جہاد اور خدا کے لئے استعمال کرتا ہے تو اس کا وہی کمال ہے اور اگر وہ ریاست و پادشاہی اور دشمن کے خوف وغیرہ میں صرف کرتا ہے تو وہ اس کا وبال بن جاتا ہے۔ ذکاوت و بلادت وغیرہ کے بارے میں لکھا ہے کہ ان چیزوں کی تفصیل میں طولِ بیان ہوگا۔ آخر میں ایک "روایتِ دیگر" کا حوالہ دیا ہے کہ "واعملوا" کی جگہ "واعلموا ان خیر اعمالکم" ہے۔ روایتِ مذکورہ بالا میں "واعملوا وخیر اعمالکم الصلوٰۃ" ہے (مصفی، ۲/۲۴۹)۔

سورۂ فاتحہ کی فضیلت کے باب میں دو مرفوع احادیث منقول ہیں: اول حضرت ابی بن کعبؓ کی جس میں اس کو بے مثل سورت کہنے کے علاوہ سبع مثانی اور قرآن عظیم بھی کہا گیا ہے۔ شاہ صاحبؒ نے مسوّیٰ میں لکھا ہے کہ اس کو سبع مثانی اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ سات آیتوں پر مشتمل ہے اور ہر نماز میں دہرائی جاتی ہے۔ یہ اول کی تشریح ہے۔ دوسری

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے جس میں سورۂ فاتحہ کے دو نصفوں (نصفین) میں منقسم کئے جانے کا ذکر ہے۔ ایک نصف اللہ تعالیٰ کے لئے اور دوسرا نصف بندے کے لئے ہے۔ اللہ کے حصہ میں حمد وثنا اور تمجید کرنے کا ذکر تین آیات کے حوالے سے ہے لیکن شاہ صاحب نے اپنے حاشیہ مسوّیٰ میں لکھا ہے کہ سورۂ فاتحہ کی آیات کے تین طبقے ہیں: پہلا صرف اللہ واحد کی تمجید جو تعظیم باری پر مشتمل ہے، دوسرا بندے کے اقرارِ عبدیت اور اللہ تعالیٰ سے استعانت پر مشتمل ہے اور تیسرا سوال ودعا رکھتا ہے: "یعنی انها ثلث آیات: منها تمجید الله تعالیٰ وحده مشتملة علی تعظیم الباری، واستعانة العبد به و اقراره بالعبادة له وثلث منها سوال و دعاء"۔

لیکن اس سے قبل شاہ صاحب نے سورۂ فاتحہ کی دو نصف میں تقسیم کی مختصر تشریح کی ہے اور وہ یہ کہ حدیثِ حضرت ابی ہریرہؓ میں ہے کہ نماز دو نصف میں تقسیم کی گئی: "قسمت الصلوٰة بینی وبین عبدی نصفین......"۔ شاہ صاحبؒ کے نزدیک یہاں الصلوٰۃ سے مراد فاتحہ ہے: "یعنی الفاتحة"۔ پھر اس کا سبب بیان فرمایا ہے کہ نماز سورۂ فاتحہ کے بغیر صحیح نہیں ہوتی: "یعنی الفاتحة لان الصلوٰة لا تصح الا بها"۔ یہ شاہ صاحبؒ کا ایک اور حدیث کی طرف اشارہ ہے اور اس فقہی مسلک کا ترجمان واظہار بھی کہ سورۂ فاتحہ کا ہر نماز میں پڑھنا شرط، لازمی اور ضروری ہے۔ تقسیم صلوٰۃ / فاتحہ کی تائید میں شاہ صاحب نے ایک اور حدیث نقل کی ہے جس میں حج کو دو نصفوں میں تقسیم کرنے کا ذکر ہے "کقوله ﷺ الحج عرفة نصفین"۔ شاہ صاحب نے ان احادیثِ استناد کے لئے کسی ماخذ کا حوالہ نہیں دیا ہے (مسوّیٰ، ۲/۲۵۰؛ فتح الباری، ۸/۱۹۶ ومابعد؛ بخاری، کتاب التفسیر، باب ما جاء فی فاتحة الکتاب، ۴۴۷۴ واطراف: ۴۶۴۷، ۴۷۰۳، ۵۰۰۶ وغیرہ؛ ابوداؤد، کتاب الصلوٰة، باب من ترك القراءة فی صلاته بفاتحة الکتاب؛ حدیث: ۸۱۲: قسمت الصلوٰة بینی و بین عبدی نصفین الخ، نیز مابعد (ص ص، ۱۵۰-۱۵۲)۔

لیلۃ القدر کی فضیلت کی حدیثِ موطا میں سببِ نزول یہ بیان کیا گیا ہے کہ پہلی

امتوں کی عمریں طویل ہوتی تھیں جو رسول اکرم ﷺ کو دکھائی بھی گئیں لہذا آپ ﷺ کو اپنی امت کی عمروں کی تقصیر (چھوٹے ہونے) پر فکر ہوئی تو اس کے ازالے کے لئے اللہ تعالیٰ نے سورۃ لیلۃ القدر نازل فرمائی جس میں شب قدر کو ہزار مہینوں سے بہتر قرار دیا گیا ہے۔ مسوّیٰ میں شاہ صاحبؒ نے حاشیہ میں یہ لکھا ہے کہ بعض اخبار میں ذکر آیا ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے بنو اسرائیل کے بعض عبادت گذاروں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ ایک بندۂ الٰہی نے اسی سال یا ایک ہزار ماہ تک آنکھ جھپکنے کے مانند ذرا بھی معصیت نہیں کی تو صحابہ کو اس پر تعجب ہوا اور اس کے ازالے کے لئے لیلۃ القدر (شب قدر) کا نزول ہوا" وقد ذكر في الاخبار ان رسول اللهﷺ ذكر بعض عباد بني اسرائيل عَبَدَ اللهَ ثمانين عاما او الف شهر لم يعص الله طرفة عين، فعجبت الصحابة من ذلك، فنزلت ليلة القدر " (۲/۲٦٠؛ بیہقی، السنن، كتاب الصيام، باب فضل ليلة القدر، حدیث: ۸۵۲۲: ان النبيﷺ ذكر رجلا من بني اسرائيل لبس السلاح في سبيل الله الف شهر، فعجب المسلمون، الخ؛ نیز دوسری کتب حدیث، باب فضل ليلة القدر وغیرہ)۔

"كتاب سير النبيﷺ واصحابه" آخری کتاب موطا ہے اور اس میں اول باب اسماء نبوی پر ہے اور دوسرا صفت نبوی اور عمر شریف اور مدت وحی پر مبنی ہے۔ دوسرے باب کی حضرت انسؓ کی ایک حدیث موطا میں رسول اکرم ﷺ کے مختصر حلیہ مبارک کے بیان کے بعد یہ بیان ملتا ہے کہ چالیس سال کے ہوتے ہی آپ ﷺ بعثت و نبوت سے سرفراز ہوئے اور دس سال مکہ میں مقیم رہے اور دس ہی سال مدینہ منورہ میں اور ساٹھ سال کے پورے ہوتے ہی آپ ﷺ نے وفات پائی..... تشریح شاہ کے مطابق بعض صحابہ اور تابعین کی یہی رائے نقل ہوئی ہے۔ بعض محدثین نے اس کی تاویل و توجیہ بھی کی ہے جو چنداں صحیح نہیں ہے۔ شاہ صاحبؒ نے مسوّیٰ میں اس کی تشریح بلکہ نقد میں دوسرے محدثین و علماء کا مسلک بیان کیا ہے کہ آپ ﷺ کی مکہ میں مدت قیام تیرہ سال تھی اور وفات کے وقت عمر شریف تریسٹھ سال۔ یہ روایت و قول امام بخاری ہے اور یہی

زیادہ صحیح ہے "......وذهب آخرون انه اقام بمكة ثلث عشرة سنة، وتوفي وهو ابن ثلث وستين، قال البخاري وهذا اصح" (مسوی، ۲/۲۸۵؛ بخاری، کتاب المغازی، باب وفاة النبی ﷺ، حدیث: ۴۴۶۴-۴۴۶۶؛ فتح الباری، ۸/۱۹۰-۱۹۱، مسلم، کتاب الفضائل، باب قدر عمره، حدیث [۱۱۳] (۲۳۴۷) وغیرہ؛ نووی، ۵/۴۸۹-۴۹۳ وغیرہ)۔

"باب حکم ترکة النبی ﷺ" کے تحت موطا میں بالخصوص اور دوسری کتبِ حدیث و سیرت میں بالعموم حضرت ابو بکر صدیقؓ کی سند پر ایک حدیث نقل کی جاتی ہے کہ ہمارا کوئی وارث نہیں ہوتا اور ہم جو چھوڑتے ہیں وہ صدقہ ہوتا ہے: "لا نورث ما ترکنا فهو صدقة"۔ شاہ صاحبؒ کے بقول اس حدیثِ صدیقی سے یہ تاثر دیا جاتا ہے کہ وہ فردِ واحد حضرت ابو بکر صدیقؓ کی بیان کردہ حدیث ہے۔ شاہ صاحبؒ نے مسوی میں صراحت کی ہے کہ اہل السنّت کا اس حکم پر اتفاق تو ہے ہی مگر یہ حدیث رسولِ اکرم ﷺ کے دس صحابہ سے زیادہ سے مروی ہے اور صرف حضرت ابو بکر صدیقؓ سے تنہا مروی نہیں ہے جیسا کہ اس کے خلاف سوچنے والوں کا گمان ہے "قلت: اتفق اهل السنة على هذا الحكم. وقد روى هذا الحديث اكثر من عشرة من اصحاب النبي ﷺ، فليس بخبر تفرد به ابوبكر الصديقؓ خلافا لمن زعمه"۔ موطا کے اسی باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک مرفوع حدیث اسی معنیٰ کی موجود ہے (مصفی / مسوی، ۲/۲۹۸؛ بخاری، کتاب الفرائض، باب قول النبی ﷺ: "لانورث، ماترکنا صدقة" حدیث: ۶۷۲۵-۶۷۳۰ وغیرہ: حضرات عائشہ، عمر بن خطاب، ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں اور حضرت عمرؓ کی روایت کی تائید میں "رهط" صحابہ کا ذکر موجود ہے؛ فتح الباری، ۱۲/۴-۸ ومابعد: اس جماعتِ صحابہ میں حضرات عثمان، عبد الرحمٰن بن عوف، سعد بن ابی وقاص، زبیر بن عوام رضی اللہ عنہم موجود تھے۔ حضرات علی بن ابی طالب اور عباس بن عبد المطلب رضی اللہ عنہما اس کے گواہ تھے۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ تو سب سے اول راوی تھے۔ دوسرے صحابہ میں حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا بھی شامل تھیں)۔ اگر تلاش کیا جائے تو کئی دوسرے صحابہ کے اسماءِ گرامی بھی اس حدیث کے رواۃ میں ملیں گے۔

استنادِ حدیث کے مختلف طریقے

دوسری کتبِ حدیث سے موطاامام مالکؒ کی احادیث و آثار کی تصدیق و تائید اور استناد کے لئے حضرت شاہؒ نے متعدد طریقے اختیار کئے ہیں۔ ہماری مبسوط و مفصل بحث میں ان کا ذکر آتا رہا ہے لیکن ان "طریقوں" کا بیان توجیہ و استناد کی بحث میں پیوست ہے۔ لہٰذا آخر میں یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حضرت شاہ کے بعض اہم طریقوں کا ذکر اختصار کے ساتھ الگ سے کر دیا جائے۔ ذیل میں انھیں کو بعض ذیلی عناوین کے ساتھ پیش کیا جارہا ہے۔

مفہومِ حدیث سے استناد

ظاہر ہے کہ ہر ایک مصنف و مؤلف اور شارح کے لئے ہر موقعہ پر صحیح و اصل متنِ حدیث نقل کرنا مشکل ہے۔ وہ کبھی کبھی مجبور ہو جاتا ہے کہ حدیث کے مفہوم سے استناد کرے اور اپنی عبارت میں اسے ایک جملہ کے طور پر ضم کر دے۔ شاہ ولی اللہؒ نے بعض اوقات حدیثِ نبوی کے اس "درایتی طریقِ نقل" کو اختیار کر کے اختصار و ایجاز کا کرشمہ دکھایا ہے۔ مثلاً وضو کے ارکانِ اربعہ کی ترتیب کی فرضیت کے لئے لکھا ہے کہ آنحضرت ﷺ کے وضو کرنے سے متعلق تمام حکایات و روایات دلالت کرتی ہیں کہ اسلام میں کوئی وضو بغیر ترتیب کے منقول نہیں ہوا ہے (مصفی، ۱/۲۳)۔ اسی طرح جن فقہائے صحابہ و مجتہدین کے نزدیک عورت کو محض چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ان کے مسلک کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں، جس میں بوسہ لینے (قُبلة) سے وضو نہ ٹوٹنے کا حکم وارد ہے (۱/۲۷)۔ ایسی بہت سی مثالیں توجیہ و تاویل اور دیگر کتبِ حدیث سے استناد کے دو ابواب میں گذر چکی ہیں۔

حدیث کا حوالۂ عمومی

مصفی میں شاہ صاحبؒ کا ایک طریقۂ استناد یہ بھی ہے کہ وہ حدیث کا حوالہ دے کر

مسئلہ کو ثابت کرتے ہیں۔ وضو توڑنے والی چیزوں میں وہ بول و براز کو کتاب کی آیتِ وضو سے ثابت کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ "ریح" ان دونوں کے ساتھ شامل ہے۔ اجماع امت اور حدیثِ صحیح کے سبب: "وریح ملحق است بایں دو باجماع امت وحدیثِ صحیح" (مصفی، ۱/۲۶)۔ اس قسم کے حوالوں میں وہ نہ تو حدیث کا متن نقل کرتے ہیں، نہ ہی راویٔ حدیث کا نام لیتے ہیں اور نہ کسی اور قسم کی صراحت کرتے ہیں صرف حدیث، حدیثِ صحیح وغیرہ کہہ کر زیرِ بحث مسئلہ کو مدلل و مستند بناتے ہیں۔

ڈھیلے سے استنجا کرنے کے باب میں شاہ صاحب نے ایک اور حدیث کا حوالہ دیا ہے کہ ہڈی سے استنجا نہیں کرنا چاہئے کیونکہ آنحضرت ﷺ نے اس بنا پر منع فرمایا ہے کہ ہڈی جنات کا کھانا ہے لہٰذا انسان کے کھانے کی چیزوں سے بطریقِ اولیٰ استنجا کرنا ممنوع ہوگا: "......ماخذ آن نہی آنحضرت است ﷺ از استنجا باستخوان بعلت آنکہ طعام جن ست......" (مصفی، ۱/۳۸؛ مسوی میں یہ بحث نہیں ہے)۔ کتاب الطہارۃ کے مختلف ابواب میں اسی طرح حدیث کا عمومی حوالہ جابجا ملتا ہے۔

دوسرے ابواب وکتبِ موطا / مصفی میں بھی احادیث کے عمومی حوالے خاصی بڑی تعداد میں آتے ہیں جیسے کتاب الصلوٰۃ میں تکبیر تحریمہ کے مسئلہ پر دیگر احادیث کا حوالہ دیا ہے (مصفی / مسوی، ۱/۹۹-۱۰۰)۔ فجر و عشاء کی نمازوں کے شاق ہونے پر دیگر حدیثوں کا ذکر ہے (۱/۱۳۰)۔ دوسرے مقامات جن میں احادیث، حدیث، صحیح حدیث، حدیث سے اثبات جیسے عمومی حوالے آئے ہیں حسب ذیل ہیں:

صلوٰۃ الضحیٰ کی آٹھ رکعات (۱/۱۶۷)، نمازِ نفل کی گھر میں ادا کرنے کی افضلیت (۱/۱۶۸)، نمازِ تراویح کی تیئس رکعات بشمول وتر کا اثبات (۱/۱۷۴)، غسلِ میت میں تین بار پانی جسمِ میت پر بہانا (۱/۱۹۶)، دخترِ نبوی کو لحد میں ایک نامحرم صحابی کا اتارنا (۱/۱۹۷)، جنازہ اتارنے والے کے لئے طاہر ہونے کی شرط (۱/۱۹۸)، کتاب الزکوٰۃ میں مالدار نابالغ بچے پر زکوٰۃ کی عدمِ فرضیت (۱/۲۱۵)، عشر اور نصف العشر کا وجوب (۱/۲۲۰)۔

کتاب الصیام میں حیض و نفاس والی خواتین پر عدم فرضیت روزہ اور قضا کا وجوب (۱/ ۲۳۰)، کتاب الحج میں نابالغ مالدار پر عدم فرضیت حج (۱/ ۲۶۶ ومابعد)، حج میں وقوف عرفہ اصل حج (۱/ ۲۷۲) وغیرہ کئی امور میں عام حوالہ ہے۔ کتاب البیوع و المعاملات میں طلاق اغلاق میں عام حوالۂ حدیث ہے (۱/ ۳۲۱) اور دوسرے ابواب و کتب میں بھی یہی صورت ہے اور اس کی متعدد مثالیں ملتی ہیں۔

صحابی راوی کے حوالے سے حدیث

محدثین کرام اور فقہائے اسلام کا ایک عام طریقہ ہے کہ جب وہ کسی علمی مسئلہ پر اہل علم و فکر کے لئے لکھتے ہیں تو حدیث کا حوالہ بالعموم ان کے راوی صحابہ کی نسبت سے دیتے ہیں اور مسئلہ کے سیاق و سباق سے وہ سمجھ جاتے ہیں کہ کس قسم کی حدیث یا احادیث کی طرف اشارہ ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ اور دوسرے شارحینؒ نے بھی اس کو خوب استعمال کیا ہے۔ شاہ ولی اللہؒ بھی بہت سے مقامات پر صحابہ کرامؓ کے حوالے سے اپنی بات کو مستند کرتے ہیں جیسے حدیث عائشہؓ، حدیث ابن عمرؓ، حدیث عمرؓ وغیرہ۔ مختلف ابواب و مباحث سے چند مثالیں ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

آیت وضو میں عورتوں کے چھونے (ملامسۃ: او لامستم النساء الخ) کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے وہ صحابہ کرامؓ کے اختلاف فکر و عمل کا ذکر کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ نے آثار حضرت ابن مسعودؓ سے تمسک فرمایا صرف چھونے کے معاملے میں اور تیمم بطور نائب غسل کے مسئلہ میں آثار / احادیث عمرو بن العاص و عمار و عمر رضی اللہ عنہم سے سند لی (مصفی، ۱/ ۲۶-۲۷)۔ تیمم میں ہی ہاتھوں کے کہنیوں سمیت مسح کرنے کے باب میں بھی حدیث حضرات عمار و ابن عباس رضی اللہ عنہما کا اسی طرح حوالہ دیا ہے (مصفی، ۱/ ۲۸)۔

استنجا میں تین پتھروں یا ڈھیلوں کے استعمال کو بہتر (اولیٰ) قرار دیا گیا ہے:
حضرت شاہ صاحب کا یہی خیال ہے اور حدیثِ حضرت سلمانؓ میں جو یہ ممانعتِ نبوی وارد ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہم کو تین پتھروں سے کم پر استنجا میں اکتفا کرنے سے منع فرمایا ہے وہ اسی معنی میں واضح ہے "......اولیٰ استنجا بثلثہ احجار است و حدیثِ سلمان: نھانا رسول اللہ ﷺ ان نستنجی باقل من ثلثۃ احجار، اوضح است درین معنی......" (مصفی، ۱/۳۹؛ مسوی میں اختلافِ شافعی و ابو حنیفہ بھی ہے)۔

کتاب الصلوۃ میں اور دوسری کتب اور ان کے ابواب میں بھی بہت سے صحابی راویوں کے حوالے سے حدیث کا ذکر ملتا ہے۔ چند مثالیں درج ذیل ہیں: حدیثِ حفصہؓ: اواخرِ حیات میں نوافل کی ادائیگی بیٹھ کر فرماتے تھے (۱/۱۰۱)، حدیث ذوالیدینؓ- نماز پوری کرنے اور سجدۂ سہو کرنے کا مسئلہ (۱/۱۲۳)، حدیثِ انسؓ: نمازِ نفل باجماعت کی عدمِ کراہیت، حدیثِ عائشہؓ: صلوٰۃ اللیل کی گیارہ رکعات اور بحالت نشاط پڑھنا (۱/۱۷۳-۱۷۴)، حدیثِ سہل بن حنیفؓ و ابوہریرہؓ: نمازِ جنازہ کی چار تکبیرات (۱/۱۹۹)، حدیث ابوہریرہؓ: زکوۃ نہ ادا کرنے والے پر عذابِ قبر والٰہی (۱/۲۰۶)، احادیثِ ابن عمر و ابن عباس و عثمان رضی اللہ عنہم: رویتِ ہلال پر روزہ کا آغاز (۱/۲۳۶-۲۳۷)، حدیثِ ابن عمرؓ: نرخ درہم پر خرید کی اجازت (۱/۳۶۰)، حدیثِ ابن ابی حدردؓ: قرض میں کمی کی بنا پر جلد تاخیر کی اجازت (۱/۳۸۲-۳۸۳)۔ ان کے علاوہ متعدد دوسری مثالیں بھی مختلف کتب اور ان کے ابواب میں موجود ہیں اور ان کا ذکر تاویلِ احادیث کے باب میں آ بھی چکا ہے۔

امامِ حدیث کی اضافی روایت

روایاتِ حدیث میں یہ ایک اہم اور قطعی اور لابدی اصول ہے کہ ایک ہی حدیث کے متون مختلف ہوتے ہیں۔ یہاں معنوی اور لغوی اختلاف سے بحث نہیں ہے بلکہ اس کے صرف اس حصہ سے کہ ایک ہی متنِ حدیث کسی کتاب میں کم ہوتا ہے اور کسی میں زیادہ۔

یہ زیادہ "اضافات" کے ضمن میں آتا ہے اور وہ دراصل راویانِ حدیث کی اپنی قراءت یا سماعت پر مبنی ہوتا ہے اور اس سے زیادہ اصل راوی یعنی صحابی راوی کی روایت پر۔ ایک ہی قسم کی روایات واحادیث میں بعض فقرے یا جملے کم و بیش ہوتے ہیں۔ ان "زیادات" کا اعتبار کیا جاتا ہے بشرطیکہ وہ ثقہ راوی سے منقول و مروی ہوں اور صحیحین تک میں ایسی روایات موجود ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے بسا اوقات کسی مسئلہ پر کسی امام کے "زیادت" سے بھی استناد کیا ہے۔ باب فضل الوضوء میں موطا کی حدیثِ ابی ہریرہؓ میں وضو کرتے وقت صرف چہرہ اور ہاتھوں کے دھونے اور ان کے گناہوں کے جھڑنے کا ذکر ہے۔ شاہ صاحبؒ نے اپنی بحث میں روایتِ بغوی کے زیادہ ہونے کا ذکر کر کے پیروں کے دھونے پر ان کے خطایا کے محو ہونے کا ذکر کیا ہے: "فاذا غسل رجلیه خرج کل خطیئة مشتهار جلاه مع الماء او مع آخر قطر الماء" (مصفی، ۱/۲۹)۔

کیفیت وصفتِ وضو سے متعلق حضرت عبداللہ بن زید مازنیؓ کی روایت بیان کرتے ہوئے حضرت شاہ نے امام بغوی کی روایت سے ایک اہم اضافہ کیا ہے۔ حدیثِ موطا میں ہے کہ حضرت عبداللہ سے رسولِ اکرم ﷺ نے پانی منگوایا اور اپنے ہاتھ پر ڈالا: "فدعا بوضوء فافرغ علی یده...... اس میں بغوی کی اضافی روایت نقل کی ہے کہ اپنے داہنے ہاتھ پر پانی بہایا یا ڈالا "علی یده الیمنی"۔ "ودر روایتِ بغوی علی یده الیمنی......

(مصفی، ۱/۴۱؛ مسوی، ۱/۴۱ ندارد؛ نسخہ فواد، ۱/۱۸: کتاب الطهارة، باب العمل فی الوضوء کی اولین حدیث میں یہ ہے، اضافہ بغوی نہیں، نیز بخاری، کتاب الوضوء، باب مسح الراس کله، حدیث: ۱۸۵؛ مسلم، کتاب الطهارة، باب فی وضوء النبی ﷺ، حدیث: ۱۸-۱۹)۔ اسی طرح رفع یدین بوقتِ رکوع کی حدیث کا ذکرِ اضافی شاہ صاحب نے اس باب میں کیا ہے جو ان کے نقد کا بھی ایک وطیرہ ہے۔ ایسی مثالیں البتہ کم پائی جاتی ہیں لیکن جو بھی پائی جاتی ہیں وہ اپنی اہمیت اور افادیت ظاہر کرتی ہیں۔

نقد و تردید کے لئے استعمالِ حدیث

محدثینِ کرام کا بھی طریقہ ہے اور فقہائے اسلام کا بھی کہ وہ اپنے مسلک و فکر کی تائید میں تو حدیث نقل کرتے ہی ہیں، بسااوقات ان کو دوسرے فکر و خیال کے نقد و رد میں کسی حدیث سے استدلال کرنا پڑتا ہے۔ حضرت شاہؒ بھی محدث و فقیہ تھے اور اپنے علم و مطالعہ اور فکر و تفقہ کے لحاظ سے امامت کے درجہ پر فائز تھے۔ فقہی مباحث بلکہ اختلافاتِ فقہاء میں وہ کسی حدیث کے فقرے، جملے یا مجموعے سے اپنے نقطۂ نظر کے لئے سند لاتے ہیں اور اس کے ذریعہ وہ مختلف فکر و مسلہ پر نقد کرتے ہیں۔ مصفّٰی میں اس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ ان میں سے بعض کا ذکر:

۔ حنفیہ کا عام خیال ہے کہ مسح سر میں صرف چوتھائی سر کا مسح کرنا کافی ہے۔ حضرت شاہ صاحب کو اس خیال سے اتفاق نہیں لہٰذا فرماتے ہیں کہ رسولِ اکرم ﷺ کے فعل میں مقدمِ راس اور لفظ "ناصیہ" آیا ہے مگر وہ ربع راس (چوتھائی سر) پر دلالت نہیں کرتا۔ اگلی بحث میں وہ حدیثِ مغیرہؓ کا صرف حوالہ دینا کافی سمجھتے ہیں، نہ اس کا سیاق و سباق بتاتے ہیں اور نہ ہی مفہوم کا کوئی قرینہ دیتے ہیں: "و بیانِ حدیثِ مغیرہؓ آنرا مدخول است" (مصفّٰی، ۱/ ۲۴-۲۵)۔

نقد و استدراکِ شاہ کے لئے حدیث کا استناد ایک پورے تحقیقی مقالے کا متقاضی ہے لیکن اس مقام پر صرف چند مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں اور ان کو بھی مختلف کتب و ابواب سے بلا کسی ترتیب و تبویب کے لے لیا گیا ہے:

تکبیر تحریمہ میں "اللہ اکبر" کے سوا کوئی دوسری ہم معنی ترکیب پر نقد (۱/ ۹۹)، مؤلفة القلوب کو حصہ نبوی سے خمس الخمس دینے کے شافعی نقطۂ نظر یا بحث پر نقد (۱/ ۲۲۷)، روزہ قضا کرنے والے کے فدیۂ طعام دینے کے لئے تمکن و قدرتِ قضا کے مسلہ پر نقد (۱/ ۲۴۹)، رکعاتِ تراویح کو حدیثِ عائشہؓ کے ذریعہ گیارہ تک محدود کرنے کے مسلک پر

نقد (۱/۱۷۲)، نابینا پر قائد ہونے کی صورت میں حج کی فرضیت کے مسئلہ پر نقد (۱/۲۶۶)، سونے کی انگوٹھی اور "شیشے پیسے" کی مردوں کے لئے حرمت کے نظریہ پر استدراک (۱/۲۰۰-۱۰۲) اُن جیسے دوسرے بہت سے مسائل میں شاہ صاحب نے دوسرے اماموں اور شارحوں سے اختلاف کیا ہے اور ان کے اختلاف و نقد کی بنیاد احادیث کے متنی اور درایتی تجزیہ پر استوار ہے۔

حدیث سے بطور نظیر استناد

حضرت شاہ کا ایک اہم طریقہ استناد یہ بھی ہے کہ وہ ایک قسم کی احادیث اور ان سے مستنبط مسائل کا استناد دوسری قسم کے مسائل اور ان کی احادیث سے فرماتے ہیں۔ نظائر شاہ کا مبحث بہت قیمتی بھی ہے اور وسیع بھی۔ وہ ایک بہت گہرے اور مفصل تجزیے کا تقاضا کرتا ہے لیکن اس کتاب میں اس کی چند مثالوں کے بیان کرنے پر ہی اکتفا کیا جاتا ہے۔

نماز میں نیت کی فرضیت کی حدیث و آیت کی تائید میں حضرت شاہ نے حج و عمرہ میں تبدیلِ نیت کی احادیث سے استناد کیا ہے کہ اصل نیت عبادت کی ہے، اس کی قسم یا ہیئت وغیرہ کی تعیین۔ حج و نماز میں نیت کے مسئلہ کو یکساں قرار دیا ہے (۱/۹۹)۔ قربانی کے گوشت کے تین دنوں سے زیادہ رکھنے کی ممانعت کی منسوخی کو قبروں کی زیارت کی ممانعت کی منسوخی سے جوڑ دیا ہے (۱/۸۵ وغیرہ)۔ میت کی طرف سے ولی کا روزہ رکھنا جائز ہے اور وہ اس کی طرف سے ادا ہو جائے گا۔ شاہ صاحب نے اسی سے استقراء کیا ہے کہ اگر کوئی اجنبی شخص اس کی طرف سے روزہ کی قضا کر لے تو بھی وہ ادا ہو جائے گا جس طرح کسی مقروض شخص کا قرض کوئی اجنبی ادا کر دے تو وہ قرض ادا ہو جائے گا۔ اس لئے ولی کی شرط لگانا ضروری نہیں ہے (۱/۲۴۹-۲۵۰)۔ شاہ صاحب نے ایک اور مقام پر حج بدل کی نظیر بھی اسی طرح پیش کی ہے۔ بحالتِ روزہ قے لانا (استقاءۃ)، نیند (نوم) کی مانند قرار دیا ہے کہ جس طرح نیند کی حالت میں ریح نکل جانے کا گمان (مظنہ) رہتا ہے اسی طرح قے کرنے میں

اس کے بعض حصہ کے واپس حلق سے اترنے کا گمان رہتا ہے اور اسی "مظنۂ رجوع" کے سبب اسے مفسدِ صوم قرار دیا گیا ہے۔ شاہ صاحب نے ایک دوسری نظیر بھی اس مسئلہ میں مالدار مسافر (مسافر مترفہ) کے دورانِ سفر نماز قصر کرنے کی بھی دی ہے (۲۵۲/۱)۔ فقیر شخص کے حج کے ادا ہو جانے کی نظیر شاہ صاحب نے اس مریض کی مثال میں تلاش کی ہے جو عدمِ طاقت کے باوجود وضو کرتا ہے (۲۶۶/۱)۔ اسی طرح نابینا شخص کے لئے حج کی عدمِ فرضیت کے قائل ہیں کیونکہ وہ اپنے اندھے پن کی وجہ سے استطاعت نہیں رکھتا اور آیتِ کریمہ: ﴿لیس علی الاعمی﴾ سے نظیر پکڑی ہے جو اگرچہ جہاد کے بارے میں ہے لیکن اس کا اطلاق یہاں بھی ہوگا کہ معاملہ عدمِ استطاعت کا ہے (۲۶۸-۲۶۶/۱)۔ دورانِ حج "رفث" سے بچنے کے معنی کی نظیر روزوں کی راتوں میں بیویوں کے پاس جانے کی اجازت میں واقع لفظ "رفث" سے استناد کیا ہے کہ وہ جماع کے معنی میں ہے (۲۶۹/۱)۔ ارکانِ عمرہ کو ارکانِ حج پر قیاس کر کے استقراء کیا ہے (۲۷۲/۱)۔ کتے اور مردار کی خرید و فروخت کی ممانعت میں قاعدۂ تنقیح استعمال کر کے ثابت کیا ہے مردار کی فروخت و خرید کھال کی خاطر ہو تو جائز ہوگی (۳۴۳/۱)۔ مصفّٰی اور مسوّیٰ میں ایسے اور متعدد نظائر کا ذکر ملتا ہے اور ان سے شاہ صاحبؒ کی فہم حدیث و تبحر فقہ کا پتہ چلتا ہے۔

مختصر تجزیۂ بحث

ایک حدیثِ شریف کی تاویل و توجیہ اور تعبیر و تشریح میں دوسری احادیثِ متعلقہ سے بحث و استناد کرنا عقلی اور نقلی دونوں لحاظ سے ضروری ہے۔ ہمارے تمام محدثین کرام اور ان کے شارحین عظام نے مختلف احادیث کی شرح و بسط میں دوسری حدیثوں سے ضرور بحث و استناد کیا ہے اور ایک کتابِ حدیث کے شارحین کرام اور حاشیہ نگاروں کا تو یہ لازمی فن و طیرہ ہے کہ وہ دوسری کتبِ حدیث سے متعلقہ احادیث لاتے ہیں۔ بسا اوقات وہ مبالغہ کی حد تک اور محض زیادہ سے زیادہ جمعِ روایات کے خروش میں طولِ کلام اور اطناب

بحث کے مرتکب بھی بن جاتے ہیں۔ حالانکہ اصل نکتہ یہ ہے کہ حدیث شریف کا صحیح معنی و مطلب متعین ہو جائے اور اس سے حکم و اصول کا صحیح استنباط ہو جائے۔

عقلی لحاظ سے بھی ایک کتاب کی احادیث نبوی کا دوسری کتب حدیث کی روایات سے مقابلہ و موازنہ کرنا بھی ضروری ہے۔ یہ واضح ہے کہ ہر محدث و مصنف اپنے خاص نقطۂ نظر سے احادیث نبوی اور آثار صحابہ و تابعین اپنی کتاب میں لاتا اور جمع کرتا ہے۔ صحیح حدیث کا معیار اسی بنا پر ذرا مختلف ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کوئی بھی محدث اور مصنف یہ دعویٰ نہیں کرتا ہے کہ اس کی کتاب کے سوا کسی دوسری کتاب میں ''صحیح احادیث'' نہیں ہیں۔ شارحین اور حاشیہ نگاروں بالخصوص تعبیر و تشریح حدیث کے اماموں کے نزدیک دوسری کتب حدیث سے متعلقہ روایات و احادیث لانا ان احادیث کے صحیح معانی کی تعیین اور تشریح کے لئے لازمی بن جاتا ہے۔ موازنہ و مقارنہ کے لئے تو وہ بالکل ہی ناگزیر ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے اپنی تاویل و توجیہ میں احادیث و آثار موطا امام مالک کا بسا اوقات موازنہ و مقارنہ اور استناد دوسری کتب حدیث سے کیا ہے۔ گذشتہ دو ابواب میں ان کی بہت سی مثالیں پیش کی گئی ہیں۔ ان سے شاہ صاحبؒ کے کمال تبحر، معراج تفقہ اور ضبط فن کا بخوبی علم ہوتا ہے۔ اگرچہ اوپر مختلف جہات اور خصوصیات کا ذکر ہماری بحث میں پیوست نظر آتا ہے، تاہم ان اوصاف و کمالات کا بیک نظر احاطہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ وہ پیچیدہ فنی مباحث کے راہ گذاروں میں ممتاز نظر نہیں آتے لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کو چند نئے نکات کے تحت الگ پیش کر دیا جائے۔

۱۔ غالباً سب سے اہم نکتہ یا جہت یہ ہے کہ حضرت شاہؒ کی نگاہ میں تمام معتبر کتب حدیث روشن و جلوہ گر تھیں۔

۲۔ سب سے زیادہ حیرت ناک اور قابل فخر بھی، یہ جہت ہے کہ اٹھارہویں صدی عیسوی کے ہندوستان میں ان کو اتنی امہات کتب پر دسترس حاصل تھی جبکہ نشر و اشاعت اور تدوین و تصنیف اور ترسیل و ابلاغ کے ذرائع محدود تھے اور آج بھی ان کی بہت سی

مشکلات کے سبب تمام معتبر کتب حدیث کی حصولیابی اور اس سے زیادہ ان سے استناد و مقابلہ کرنا مشکل ہے۔

۳۔ مصفی / مسوی کی شرح و تاویل میں شاہ صاحبؒ کے بنیادی مآخذ حدیث صحاح ستہ تھیں۔ ان کے علاوہ متعدد دیگر کتب حدیث بھی برابر ان کے پیش نظر رہیں۔

۴۔ استناد میں سب سے زیادہ ارتکاز شاہؒ شیخین کی صحیحین پر ہے جن کا حوالہ وہ برابر دیتے ہیں۔

۵۔ ایک اندازہ یہ ہے کہ وہ بخاری کی احادیث سے زیادہ مسلم کی روایات نقل کرتے ہیں۔ یہ بہر حال ایک تحقیق طلب باب ہے۔

۶۔ سنن اربعہ میں وہ ابو داؤد کو سب سے زیادہ استعمال کرتے ہیں۔ ترمذی اور نسائی کا دوسرا اور تیسرا درجہ ہے اور ابن ماجہ کا غالباً سب سے آخری کہ اس کے حوالے بہت کم ملتے ہیں۔

۷۔ اسی طرح شارحین صحیحین میں حافظ ابن حجر عسقلانیؒ اور ان کی فتح الباری کے حوالے کافی کم ہیں بلکہ تقریباً صفر ہیں اور ان کے مقابلے میں امام نوویؒ پر اعتماد زیادہ ملتا ہے۔

۸۔ دوسری کتب حدیث میں امام بغویؒ اور ان کی شرح السنۃ کو شاہ صاحب کی نظر میں بہت زیادہ پایۂ اعتبار حاصل ہے کہ وہ ان کا حوالہ مسوی اور مصفی دونوں میں بہت زیادہ دیتے ہیں۔

۹۔ امام شافعی بھی بطور شارح حدیث حضرت شاہؒ کے ایک اور قابل اعتماد اور کثرت سے نقل کیے جانے والے امام ہیں۔

۱۰۔ امام بیہقی اور ان کی سنن بھی حضرت شاہؒ کا ایک اہم ترین مرجع ہیں اور ان کو بھی خاصا نقل کیا ہے۔

۱۱۔ امام حاکم اور ان کی مستدرک کا استعمال و استناد ملتا ہے لیکن وہ بہت زیادہ نہیں ہے۔

۱۲۔ امام دار قطنی کو حضرت شاہؒ نے نقل کیا ہے لیکن ذرا کم کم۔

۱۳- دوسرے امامانِ حدیث اور دیگر کتبِ حدیث میں قاضی عیاضؒ اور ان کی مشارق الانوار، امام ابوبکر بن العربیؒ اور ان کی "قبس"، امام دارمیؒ، امام محلیؒ، امام اوزاعیؒ، امام واحدیؒ، امام محمدؒ، امام خطابیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور امام اسحاق بن راہویہؒ کا ذکر خال خال پایا جاتا ہے اور اسی طرح روضہ، کتاب الرحمۃ اور بعض دیگر کتب کا حوالہ بہت کم ملتا ہے۔

ہمارا مختصر تجزیہ محض ایک سرسری مطالعہ ہے۔ وہ کوئی باقاعدہ تجزیاتی مطالعہ نہیں ہے اور وہ ابھی تک تحقیق طلب بھی ہے لیکن ان نکات سے یہ اندازہ کم از کم ہوتا ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہؒ فنِ حدیث کے ایک متبحر عالم تھے اور علمِ نبوی کے ایک مستند پارکھ۔ ان کی نگاہ میں صرف موطا امام مالک کی روایات و احادیث ہی نہیں تھیں بلکہ ان کی نظر تمام معتبر کتبِ حدیث پر بھی یکساں قائم تھی اور سب سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ وہ ان دیگر کتبِ حدیث کے آثار و روایات سے موطا مالک کی روایات و آثار کا موازنہ کرتے تھے اور ان کو مستند و معتبر بنانے کے لئے ان سے استناد کرتے تھے اور اس استناد کی مختلف جہات تھیں جن کا مقام و مرتبہ علمِ حدیث میں "ارکانِ فن" کا درجہ رکھتا ہے۔

خاتمہ

حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ اگرچہ تمام علومِ اسلامی کے جامع اور متبحر عالم تھے، تاہم ان کا خصوصی شغف علوم حدیث سے تھا۔ اگر ان کو محدثِ عصر بلکہ انھیں کے الفاظ میں "محدثِ دوران" کہا جائے تو بالکل بجا ہوگا اور حقیقت نما بھی ہوگا۔ فنِ حدیث میں ان کے درک، تخصص اور تبحر کے مختلف اسباب و عوامل بھی تھے۔ ان میں ان کے مطالعہ و درس، مدرسۂ رحیمیہ کی نصابی تکمیل، والدِ ماجد شاہ عبدالرحیمؒ کی خصوصی تربیت، موطا امام مالکؒ سے گہری وابستگی، حرمینِ شریفین میں علومِ حدیث کی اعلیٰ تحصیل، اسرارِ شریعت کی تلاش و جستجو اور آخر میں درس و تدریس اور تصنیف و تالیف کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔

فنِ حدیث میں ان کے تبحر اور تخصص کی مختلف جہات ہیں۔ ان کا مستقل اظہار ان کی تصانیفِ عالیہ میں ہوا ہے۔ تالیفی اظہار کے پیچھے ان کا ذاتی مطالعہ، درس و تدریس، غور و فکر اور تدبر و تعقل کے غیر مرئی دھارے اور جاری ساری عوامل کارفرما رہے تھے۔ حضرت شاہؒ نے اپنی شاہکار کتاب "حجة الله البالغة" کو اسرارِ شریعت اور اسرارِ علوم دین کا صحیفہ بھی قرار دیا ہے اور زیادہ تر علماء اسلام اور ماہرینِ فکر ولی اللٰہی اسے یہی نام و مقام دیتے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ اسرارِ حدیث کی جامع کتاب ہے اور اس کا ذکر وہ برملا کرتے ہیں اور اسی کو کتابِ شاہکار کا موضوعِ اصلی قرار دیتے ہیں کہ حدیث میں ان کو شریعت تابندہ تر نظر آتی ہے۔

وسعت اور پھیلاؤ کے لحاظ سے دیکھا جائے تو ان کی تصانیف اور افکار میں حدیث

شریف کے آثارِ مبارک سب سے زیادہ نظر آتے ہیں۔ قرآنیات ہوں یا فقہیات، کشفی علوم و معارف ہوں یا خالص تدبر پر مبنی علومِ سماجی، یا تصنیف و تالیف اور فکر و خیال کی دوسری جولان گاہیں، حضرت شاہؒ کی نظر و نگاہ تمام علوم و فنون میں حدیث شریف سے استناد و استشہاد کرتی ہے۔ قرآن مجید کی تفہیم و تشریح کے لئے حدیث شریف کا گہرا علم و استفادہ لازمی ہے، فقہ و شریعت کی تو اساس ہی حدیث پر قائم ہے، حتیٰ کہ فکرِ ولی اللّٰہی کے ایک منفرد اور خاص میدان-احسان و تصوف-میں حدیثِ نبوی کی کار فرمائی برابر نظر آتی ہے، اتنی زیادہ کار فرمائی کسی اور فن اور علم کی نظر نہیں آتی اور پھر خالص حدیثِ نبوی کے میدان میں خدماتِ ولی اللّٰہی تو ایک مستقل کارنامہ ہیں۔ لہٰذا ذیل میں پوری بحث کا ایک خلاصہ ولی اللّٰہی خدماتِ حدیث کے مجموعی تناظر میں پیش کیا جاتا ہے، تاکہ خاتمہ بالخیر ہو۔

(۱)

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی تصنیفی خدمات میں خالص کتبِ حدیث کا ذکر بہت سے علماء نے کیا ہے۔ ان کی تصانیف کا فنی تجزیہ اور علمی تقسیم کا جائزہ بھی ان کو سامنے لاتا ہے۔ بنیادی طور سے علمِ حدیث میں ان کی درج ذیل کتابیں ہیں:

۱-الدر الثمین فی مبشرات النبی الامین ﷺ

۲-النوادر من احادیث سید الاوائل والاواخر ﷺ

۳-المسلسلات من حدیث النبی ﷺ

۴-اربعون حدیثا مسلسلات بالاشراف فی غالب سندھا

۵-الارشاد الی مهمات علم الاسناد

۶-شرح تراجم ابواب صحیح البخاری

۷-المسوی من احادیث الموطا

۸- المصفی / مصفی

۹- رسالہ در فضیلت بخاری

۱۰- حجۃ اللہ البالغۃ

ان تمام کتب و رسائل میں حضرت شاہؒ نے حدیث شریف کا مطالعہ مختلف جہات و تناظر میں فرمایا ہے۔ ان کی تفصیل و تشریح کا یہ موقع نہیں کہ وہ مستقل تجزیوں کا موضوع ہے۔ مختصراً عرض کیا جاسکتا ہے کہ ان کے طرق و جہات مختلف ہیں: "الدر الثمین" رویا صالحہ یا خواب شاہ میں بعض احادیث کے براہِ راست فیضان سے بحث کرتی ہے اور صوفی محدثین کا یہ ایک خاص زاویۂ فکر ہے۔ دوسری کتاب "النوادر" ان خاص احادیث نبوی پر مشتمل ہے جو حضرت شاہؒ کو ان کے استادِ حدیث شیخ ابو طاہر کردی سے ملی تھیں۔ تیسری کتاب "المسلسلات" بھی حدیث کے ان اسانید سے متعلق ہے جو حضرت شاہؒ کے مشائخ حرمین سے ان کو حاصل ہوئی تھیں۔ چوتھی کتاب "اربعون حدیثا" محدثین کرام کی روایت اربعین کے ذیل میں آتی ہے اور یہ مجموعہ بھی ان کے استاد شیخ ابو طاہر کردی کا عطا کردہ ہے۔ پانچویں کتاب "الارشاد" اسانید حدیث کی اہمیت سے بحث کرتی ہے کہ اسانید کے بغیر احادیث کا پایۂ اعتبار ساقط ہو جاتا ہے۔ چھٹی کتاب "شرح تراجم" حضرت امام بخاریؒ کی جامع صحیح کے ابواب کے تراجم کی شرح وبسط سے متعلق ہونے کے سبب اہم ترین ہے۔ ساتویں "المسوی" اور آٹھویں "مصفی" امام مالکؒ کی اصل کتابِ حدیث موطا کی عربی اور فارسی شرحیں ہیں۔ نویں کتاب یا رسالہ حضرت امام بخاری کی فضیلت اور فنِ حدیث میں ان کے مقام و مرتبہ کو اجاگر کرنے والا ایک مختصر مگر جامع رسالہ ہے اور دسویں کتاب "حجۃ اللہ البالغۃ" فہم حدیث بلکہ اسرارِ حدیث کے تفہیم کی کتاب ہے اور پورے اسلامی ادب میں نادر و منفرد کتابِ شاہکار ہے۔ خالص فنِ حدیث میں یہ عشرۂ کاملہ حضرت شاہؒ کے فنی تبحر، علمی وسعت اور حدیثی روایات کی پاسداری کو واضح کرتی ہیں۔

قرآنیات پر شاہ صاحبؒ کی تصانیف بھی حدیث نبوی سے برابر استناد و استدلال و

استشہاد کرتی ہیں۔ قرآن و حدیث کا تعلق دراصل ایک ہی سرچشمہ سے ہے اور وہ وحیِ الٰہی ہے۔ متلو کے زمرے میں قرآن ہے تو وحیِ غیر متلو کے زمرے میں حدیث ہے۔ ان دونوں کا تعلق بالعموم مجمل و مفصل اور متن و شرح کا بیان کیا جاتا ہے اور درجہ بندی میں کتاب اللہ کو اول اور حدیثِ نبوی کو دوم کہا جاتا ہے۔ خاکسار راقم کا عقیدہ ہے اور پکا یقین بھی کہ وہ دونوں "توام" ماخذ ہیں۔ دونوں متون ہیں اور دونوں ایک دوسرے کے شارح و مفسر و مصدق اور دونوں کے مجموعہ ہی پر شریعت کی اساس قائم ہے اور ان دونوں کے یکساں استعمال اور تمسک کے بغیر دین، دین نہیں رہے گا۔

حضرت شاہؒ قرآن و حدیث کے باہمی تعلق کو بہت بہتر طریقے سے جانتے اور سمجھتے تھے لہذا وہ قرآنیات میں بھی حدیث کو برابر نقل کرتے ہیں۔ ان کے ترجمہ قرآن "فتح الرحمن" کا معاملہ ہو یا اصولِ قرآن و قوانینِ تفسیر "الفوز الکبیر" یا دوسری تصانیفِ قرآنی ہوں جیسے "تاویل الاحادیث فی رموز قصص الانبیاء" اور مقدمہ فتح الرحمن اور مقدمہ در قوانینِ ترجمہ وغیرہ، کوئی بھی حدیثِ نبوی کے استشہاد و استناد سے تہی نہیں ہے۔ فتح الخبیر کو بالعموم ایک ذیلی رسالہ کہا جاتا ہے اور ایک لحاظ سے ہے بھی، مگر وہاں بھی حدیث کا عمل دخل ظاہری اور باطنی طور سے نظر آتا ہے۔ مقدمہ در قوانینِ ترجمہ کی اساس میں بھی اسی علم شریف کی مٹی لگی ہوئی ہے اور ظاہر ہے کہ کوئی بھی تفسیر و تشریح قرآنی ہو وہ حدیث شریف کے استناد کے بغیر نہ صرف ادھوری، دم بریدہ (بتراء) ہے بلکہ گمراہ کن بھی ہے۔

فقہیات کی اساس تو خالصتاً حدیث شریف پر قائم ہے۔ بلاشبہ قرآن مجید اور کتاب اللہ اس کی اساسِ اول ہیں۔ مگر حدیث شریف اپنی جامع تفصیلات اور وسیع ترجہات کے سبب اور ان سے زیادہ عملی آثار کی بنا پر مضبوط ترین اساس ہے۔ فقہاءِ کرام کے اجتہادات و استنباطات انہیں دونوں کے مجموعی تمسک اور اجتماعی استعمال ہی کی بنا پر وجود پذیر و نفاذ پذیر ہوئے ہیں۔ حضرت شاہؒ کے مسوّیٰ اور مصفّیٰ میں فقہی مباحث نظری مباحثِ حدیث کے عملی اور تطبیقی پہلو ہیں اور وہ حدیث کی فقہ کو اجاگر کرتے ہیں۔ "حجة الله البالغة" میں

شامل ان کے فقہی مباحث بالخصوص کتاب لطیف "غایة الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف" اس کا ایک شاہدِ عدل ہے۔ اسی طرح ان کی دوسری فقہی کتب و رسائل "عقد الجید فی بیان احکام الاجتهاد والتقلید" وغیرہ بھی حدیث شریف کا موادر کھتے ہیں۔ "ازالۃ الخفاء" اگرچہ اسلامی تاریخ کے ارتقاء کی کتاب ہے مگر وہ بھی فقہی ابواب بالخصوص فقہِ فاروقی کا مکمل متن رکھتی ہے اور وہ بھی حدیث کی جامع ہے۔ اسی طرح شیخین۔ حضرات ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما۔ کی فضیلت کی کتاب "قرة العینین فی تفضیل الشیخین" احادیثِ نبوی کے شرف سے خالی نہیں اور سچ بات یہ ہے کہ فقہ کی کوئی کتاب حدیثِ نبوی کے مواد و استدلال سے مبرا ہو ہی نہیں ہو سکتی اور اگر ہو تو وہ مردودِ محض ہے۔

حتیٰ کہ سلوک و احسان اور تصوف کے کتب و رسائلِ شاہ بھی احادیثِ نبوی کی نعمت و دولت سے تہی نہیں ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ کی بعض صوفیانہ کتابوں اور رسالوں کی اساس ہی احادیثِ شریفہ پر استوار و قائم ہے اور وہ بہت نادر چیز ہے۔ مثلاً "فیوض الحرمین" میں ان مراقبوں کا ذکر ہے جو حضرت شاہؒ نے روضۂ نبوی کے جوارِ شریف میں کئے تھے۔ ان میں بہت سے مبشرات و مشاہدات و انکشافات کا بیان ہے اور وہ بھی بہت سی احادیثِ نبوی کا مضمون رکھتے ہیں یا براہِ راست فیضانِ نبوی کے جامع ہیں۔ ان کی دوسری کتبِ تصوف "الطاف القدس، انفاس العارفین، ہمعات، لمعات، سطعات، الانتباہ، ہوامع، التفہیمات الالٰہیة" وغیرہ بھی گراں قدر حدیثی مواد سے مشرف و مستند بنائی گئی ہیں۔ بطور صوفی شیخ حضرت شاہؒ کو اپنے سلوک و تصوف کے لئے جہاں بھی حدیث سے کوئی سند ہاتھ آتی تھی اس کا ذکر ضرور فرماتے تھے، خواہ وہ کتابِ فقہ و حدیث کا تقابلی مطالعہ کیوں نہ ہو۔

اسلامی تاریخ و سیرت نبوی سے متعلق کتب و رسائل میں احادیثِ نبوی کا ایک بہت نادر اور جامع ذخیرہ ملتا ہے، ان کی معرکہ آرا کتاب "ازالۃ الخفاء" اسلامی خلافت کے اولین و زرین دور کے سیاسی، سماجی اور دینی و ثقافتی ارتقاء سے بحث کرتی ہے۔ تمام خلفاءِ

راشدین کے ضمن میں اور انؓ کے دورِ مبارک کے واقعات کے حوالے[۲] سے حضرت شاہؒ حدیثِ نبوی کا انبارِ عظیم لگا دیتے ہیں۔ "قرة العينين في تفضيل الشيخين" کا حوالہ اوپر آچکا ہے۔ اسی طرح دوسرے رسائل، تراجم میں بھی وہ حدیث شریف سے استناد ضرور کرتے ہیں۔ پھر اسلامی تاریخ، سیرتِ نبوی اور خلافتِ راشدہ اسلامیہ کا ارتقاء حدیثی ارتقاء کا معاصر ہے اور وہ اس سے مبرا کیونکر رہ سکتا ہے؟

سماجیات پر حضرت شاہؒ کے کاموں کا ابھی تک بہت زیادہ تجزیہ اور صحیح تناظر میں گہرا مطالعہ بوجوہ نہیں کیا جا سکا۔ اس میدانِ علم میں ان کی کتاب "البدور البازغة" کو ایک کلیدی اہمیت حاصل ہے۔ اس میں حضرت شاہؒ نے "حجة الله البالغة" کے بعض سماجی مباحث کو اور وسیع کیا ہے۔ ان سماجی اور اقتصادی مباحث میں حضرت شاہؒ نے حدیث شریف کا برابر محل استعمال کیا ہے اور جہاں وہ براہِ راست حدیثِ نبوی کا حوالہ نہیں دیتے ہیں وہاں بھی ان کا کلام کلامِ نبوی سے ماخوذ اور ان کی بحث حدیثِ نبوی سے مستفاد ہوتی ہے۔ دراصل حضرت شاہؒ کی رگ رگ میں حدیث شریف خونِ رواں کی مانند اور روح پرور قوت کی طرح رچی بسی تھی۔ لہٰذا وہ ہر میدانِ علم و ادب میں حدیثِ نبوی سے استفادہ کرتے ہیں اور اپنی تصانیف و کتب کو مشرف و مستند بناتے ہیں۔

(۴)

حضرت شاہؒ کی خدماتِ حدیث پر ایک عمومی نظر ڈالنے کے بعد اب خصوصی تجزیہ کا معاملہ درپیش ہے۔ اگرچہ "حجة الله البالغة" میں تاریخِ تدوینِ حدیث اور طبقاتِ کتبِ حدیث وغیرہ پر بعض بڑی قیمتی بحثیں موجود ہیں لیکن ان کا مفصل تجزیہ کرنا یہاں مشکل ہے کہ ہماری بحث بنیادی طور سے حضرت شاہؒ کی دو شروحِ موطا مالک کے حدیثی مباحث سے محدود ہے۔ تاہم ایک نظر، جو تنقیدی بھی کہی جا سکتی ہے اور اس لحاظ سے خصوصی تجزیہ کے

ضمن میں آتی ہے، یہاں ڈالی جاسکتی ہے۔ اس سے بعض دوسری جہات مطالعہ حدیث کی سامنے آئیں گی اور حضرت شاہؒ کی فکر و نظر کو اس کے صحیح تناظر میں پیش کریں گی۔

تدوین حدیث کی تاریخ پر بحث کرتے ہوئے حضرت شاہؒ نے لکھا ہے کہ اولین اسلامی صدی میں تدوین کا کام نہیں ہو سکا اور وہ دراصل دوسری تیسری صدیوں کا اسلامی کارنامہ ہے۔ یہ ایک عمومی تبصرہ ہے جو حضرت شاہؒ نے غالباً اپنے پیشرووں کی فکر و تحقیق سے متاثر ہو کر قبول کر لیا ہے۔ وہ ان کی اپنی تحقیق پر مبنی نہیں معلوم ہوتا۔ ورنہ ترسیلِ احادیث کے ساتھ ساتھ تدوین و کتابتِ حدیث کا کام - بنیادی کام - دورِ صحابہ بلکہ دورِ نبوی میں شروع ہو چکا تھا اور متعدد صحابہ کرام نے اپنے "صحف حدیث" مدون فرما لیے تھے۔ تابعین کرام کے دور میں تو ان "مدونات" اور صحف کی تعداد کافی ہو چکی تھی۔ متعدد جدید محققینِ حدیث نے اس موضوع پر عمدہ تحقیقات کی ہیں۔

کتبِ حدیث کی درجہ بندی یا طبقات سازی کا نظریہ بھی کافی قدیم ہے۔ متقدمین محققین و محدثین اپنے اپنے زمانے میں کتبِ حدیث کی درجہ بندی کرتے رہے ہیں اور یہ صرف کتبِ حدیث تک محدود نہیں تھا۔ تمام اسلامی علوم و فنون کی درجہ بندی کا معاملہ ہے اور خاصا فطری اور منطقی بھی ہے۔ جن علوم و فنون کی مختلف کتابیں منظرِ عام پر آتی تھیں اسلامی ماہرین اور فنون کے پارکھ ناقدین ان کی درجہ بندی ضرور کرتے تھے اور وہ مختلف بنیادوں پر کی جاتی تھی۔ صحت، شہرت، مقبولیت، فنی عظمت، علمی وجاہت وغیرہ اصل بنیادیں تھیں۔ پیشرو محدثین نے بھی اسی طرح کتبِ حدیث کی درجہ بندی کی حتی کہ انھوں نے رواۃ محدثین کے طبقات متعین کر دیے۔ یہ الگ تحقیق کا موضوع ہے۔

حضرت شاہؒ کی کتبِ حدیث کی درجہ بندی اسی قدیم اسلامی روایت اور مسلسل حدیثی ثقافت کی ایک توسیع ہے۔ ان کی طبقاتِ حدیث کی تقسیم پیشرووں کے کام سے مستفاد و ماخوذ ہے۔ اگر حضرت شاہؒ کی تقسیم طبقات کا مطالعہ سابقہ تقسیمات سے کیا جائے تو اصل حقیقت عیاں ہوگی اور یہ کوئی عیب و نقص کی بات بھی نہیں ہے۔ متاخرین ہمیشہ

متقدمین سے خوشہ چینی کرتے ہیں۔ لیکن ایک خوشہ چینی وہ ہوتی ہے جو بقول ابن خلدون "نقل بلید" ہوتی ہے کہ اس میں مکھی پر مکھی ماردی جاتی ہے اور نقل بلا عقل کی جاتی ہے۔ دوسری اثر پذیری تو رکھتی ہے لیکن وہ قبول کرنے والے کی جودت طبع، فنی دراکی اور علمی تبحر کی بنا پر ایک نئی اور اعلیٰ چیز بن جاتی ہے۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی کتب حدیث کی تقسیم اور درجہ بندی ان کے فنی تبحر اور علمی کمال کی سند رکھتی ہے۔ بالخصوص موطا مالکؒ کو حدیث کی اصل و بنیاد قرار دینا ان کا عظیم کارنامہ ہے۔ ممکن ہے کہ وہ امام ابن العربی وغیرہ جیسے بعض پیشروؤں کے موطا و صحیح بخاری کے بالترتیب اصل اول اور اصل ثانی کے نظریہ سے متاثر ہوئے ہوں یا اس نے ان کو فکری مہمیز عطا کی ہو لیکن موطا امام مالک کو اصل اور صحیحین اور دوسری تمام معتبر کتب کو ان کی شروح، مستخرجات اور مستفیضات قرار دینا ان کا انفرادی، علمی اور نادر و نایاب فکری کارنامہ ہے، بالخصوص صحیح بخاری کی افضلیت کے متواتر دعوے اور یک گونہ اجماع علماء و محدثین کے بعد۔

طبقہ اول میں موطا مالک کو سر فہرست رکھ کر صحیحین کو اس کے ساتھ ملحق کرنا بھی ان کے علمی و فنی تبحر کو اجاگر کرتا ہے۔ طبقات کی تقسیم کے اصول و قواعد اور ان کی وجوہ و علل سے بحث شاہؒ اس فنی تبحر کو اور بھی مضبوط و مستحکم بنیادوں پر قائم کرتی ہے۔ شاہ صاحبؒ نے نہ صرف ان کی وجوہ و علل سے بحث کی ہے بلکہ ان کی احادیث و روایات کے اخذ و قبول سے بھی کافی تعرض کیا ہے۔ اولین تین طبقات کی کتب حدیث سے وہ بلا کسی تحفظ کے اخذ و تمسک کا نظریہ پیش فرماتے ہیں اگرچہ بعض جدید تحقیقات خصوصاً علامہ البانی کی موشگافیوں نے بعض معتبر سنن کی بعض روایات و احادیث کے مجموعہ کو ضعیف ہی نہیں مرجوح قرار دیا ہے۔

چوتھے اور پانچویں طبقات کی کتب حدیث سے اخذ و استفادے کو حضرت شاہؒ خاصا پُر خطر سمجھتے ہیں اور نہیں چاہتے کہ ان کی روایات کو بلا پرکھے قبول کیا جائے۔ وہ ابن ماجہ کی ضعیف روایات سے بھی اجتناب کا مشورہ دیتے ہیں۔ لیکن اطلاق کا ایک عالمی اور وسیع الیہ

ہے کہ اصول ساز بالعموم اپنے اصول پر کاربند نہیں رہتے۔ وجہ یہ ہوتی ہے کہ اصول تو اعلیٰ اور مثالی بنائے جاتے ہیں اور اطلاق اور علمی تطبیق کا موقعہ آتا ہے تو اصول ساز اپنے ہی قائم کردہ معیارِ نقد و قبول سے گر جاتے ہیں۔ اس مثالی نظریہ سازی اور علمی تنزل کے بعض اہم اسباب و عوامل بھی ہیں جیسے معلومات کی کمی، موجودات کا جبر اور علمی انطباق کی مشکلات وغیرہ۔ علامہ ابن خلدون اس سلسلے میں کافی بدنام ہیں اور حضرت شاہؒ کے دامن پر دوسرے اصول سازوں کی مانند اس بدنامی کے چھینٹے نظر آتے ہیں۔ مثلاً وہ ابن ماجہ کی بعض روایات سے استناد کرتے ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ روایات و احادیث ان کے نزدیک اور دیگر محدثین کی نظر میں بھی صحیح ہوں۔ لیکن حضرت شاہؒ نے بعض بہت ضعیف بلکہ موضوع روایات سے بھی استناد کیا ہے بالخصوص سیرتِ نبوی اور تصوف کے باب میں۔ اس پر بحث کہیں اور کی جاچکی ہے (ملاحظہ ہو: شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا فلسفہ سیرت وغیرہ تصانیفِ خاکسار)۔

(۳)

موطا امام مالکؒ کی شروح- مسوّیٰ و مصفّیٰ- میں حضرت شاہؒ نے حضرت امام مالکؒ کی شخصیت و مقام اور کارنامے سے بہت اختصار اور جامعیت کے ساتھ بحث کی ہے۔ پیشرو امامانِ حدیث اور ناقدینِ فن کے اقوال اور تبصروں کو نقل کیا ہے جو تمام متاخر لکھنے والوں کا وطیرہ ہے۔ وہ محض اقوال کی کھتونی نہیں ہے اور نہ ان کی بدعقل نقالی بلکہ فنی مرتبت کی نشاندہی ہے۔ حضرت امامؒ کی مختصر سوانح کے علاوہ ان کی عبقریت اور اس کے اساسی پہلوؤں سے بحث کی ہے۔ جس کا سب سے درخشاں زاویہ یہ ہے کہ حضرت امامؒ نے فنِ حدیث کا ایک لازوال معیار اور تدوین و تصنیف کا علمی نہج اور نقد و استدلال کا مستقل اصول قائم فرمایا۔ حضرت امامؒ کے درس و تدریس اور افتاء و مراسلات اور روایات و آثار کا ایک وسیع پس منظر فراہم کیا ہے۔ جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت امامؒ کا علم و فنِ حدیث کی

اشاعت و توسیع اور تدریس و تصنیف میں ایک عالی مقام تھا۔

حضرت امامؒ کی کتاب حدیث کی طرف رہنمائی کو حضرت شاہؒ نے اول اول اشارۂ غیبی کی طرف منسوب کیا ہے۔ وہ ان کے باطنی کشف، سلوک و تصوف کے اثرات اور روحانی مشاہدات وارشادات کا ایک وسیع باب ہے۔ "حجۃ اللہ البالغۃ" وغیرہ کی تصنیف و تالیف میں بھی وہ اسی اشارۂ غیبی کو بنیادی محرک بتاتے ہیں اور پھر اپنے مطالعہ اور غور و فکر کو اسی کی رہنمائی میں پختہ و مضبوط اور یقینی بناتے ہیں۔ اس پوری بحث یا نکتہ میں جو چیز اہم ترین ہے وہ یہ کہ موطا امام مالکؒ کی رسی کو مضبوطی سے پکڑنے میں وہ امتِ مرحومہ کی فلاح و صلاح کی ضمانت اور مسلکی افتراق کے خاتمہ کی بشارت دیکھتے ہیں۔

کتابِ موطا کی علمی و فنی منزلت کا اولین نکتہ یہ بتاتے ہیں کہ عہدِ اول کی وہ واحد کتابِ فقہ و حدیث ہے جو ہم تک پہونچی ہے۔ دوسری خصوصیت اس کی یہ ہے کہ اس کا مولفِ گرامی عظیم ترین اور جلیل ترین امامِ فن تھا اور اس کے عہد میں سب اس کے خوشہ چین تھے۔ صحتِ حدیث اور صحیح و ثقہ رواۃ سے اخذِ حدیث، معتبر آثارِ صحابہ، متفق علیہ فتاویٰ حضرت عمر فاروق و عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما، حدیث اور سنت کے علماء کے مختلف طرقِ نقل و استنباط، محدثین اور فقہاء کے طریقوں کا امتیاز، مدینہ منورہ کے اہلِ علم کے آثار و فتاویٰ، حدیث و سنت اور فقہ و حدیث میں حضرت امامؒ کی جامعیت، موطا کی افضلیت، التزامِ صحت، شہرت، مقبولیت، حسنِ ترتیب، استیعابِ مقاصد، محدثین کا اس پر اتفاق و اجماع اس کی دوسری خصوصیات واوصاف ہیں۔

حضرت شاہؒ کو موطا مالک میں مراسیل و آثارِ صحابہ و تابعین کی کثرت اور مرفوع روایات کی قلت کا علم تھا اور اس کی بنا پر ان تنقیدات کا بھی جو اس پر وقتاً فوقتاً کی جاتی رہی ہیں اور جن کے ماتم سے آج بھی کچھ لوگ فارغ نہیں ہوئے۔ انھیں وجوہ سے حضرت شاہؒ نے اپنی بسیط و مدلل بحث سے ثابت کیا ہے کہ موطا امام میں کی کوئی ایک روایت بھی غیر مرفوع نہیں ہے۔ اس ضمن میں انھوں نے ان علماء و محدثین اور محققین جیسے ابن

عبدالبرؒ، حاکمؒ، دارمیؒ، سیوطیؒ وغیرہ کا ذکر کیا ہے جنھوں نے مراسیل وبلاغاتِ امام کو مرفوع ومتصل اور مسند بنانے کی سعی مشکور کی۔ بقول شاہؒ مسند دارمی کی تالیف صرف اسی مبارک مقصد کی خاطر ہوئی تھی۔ مراسیل کے بارے میں امام شافعیؒ جیسے ماہر ناقد اور پارکھ کا تبصرہ و تم کیا ہے کہ موطا کے تمام مراسیل کی تصدیق مرفوع روایات سے ہوتی ہے۔ انھوں نے صحاح ستہ تک کو بالخصوص، صحیحین کو بھی موطا کی تتمات اور مراسیل وموقوفات کو موصول بنانے والی کتب قرار دیا ہے۔ صرف چار بلاغاتِ امامؒ کو موصول نہ بنائے جاسکنے کی تقصیر قبول کی ہے اور وہ بھی غالبًا حافظ ابن عبدالبرؒ جیسے محدثین کے زیر اثر۔ بہرحال حافظ ابن صلاحؒ نے اپنے ایک رسالہ میں ان چاروں بلاغات کا وصل ثابت کر دیا ہے۔ حضرت شاہؒ کو غالبًا اس رسالہ کا علم نہیں ہو سکا ورنہ انھوں نے مقدمہ مصفّٰی میں حافظِ موصوف کا حوالہ سنت وحدیث کے فرق کے ضمن میں دیا ہے اور دوسرے مقامات پر بھی ان کا نام لیا ہے۔

امام مالکؒ کی کتابِ موطا کو وہ فقہِ اسلامی کا ایک اہم ترین اور اولین ماخذ و سرچشمہ سمجھتے ہیں لہٰذا ایک دوسری بحث میں یہ ثابت کیا ہے کہ موطا چاروں مقبول مسالک - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنبلیہ - کا بنیادی ماخذ ہے۔ مالکی مذہب کی اساس وہ ہے یہ تو ظاہر ہے ہی اس کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔ البتہ مذہبِ شافعیؒ واحمدؒ کو اس متن اصلی کی دو شروح قرار دیا ہے۔ حنفیہ کا مسلک اس لئے موطا کا شاخسانہ ہے کہ حنفی فقہ کے مرتب ومدونِ اعلیٰ امام محمدؒ حضرت امامؒ کے شاگردِ رشید، موطا کی روایت کے جامع اور حضرت امامؒ کے فقہی اصول ومعیارات سے متاثر تھے۔

روایاتِ موطا: ب کے مختلف نسخوں سے بحث میں ثابت کیا ہے کہ وہ تیس سے زیادہ تھے۔ بعد کے شارحین موطا میں حافظ ابن عبدالبرؒ نے اپنی شروح - تمہید واستذکار - کی بنیاد بارہ نسخوں پر رکھی تھی جو سب سے زیادہ صحیح، مقبول اور متداول تھے۔ یہ تعداد محض نقل پر مبنی معلوم ہوتی ہے ورنہ حضرت امامؒ کے ان گنت شاگردانِ رشید تھے جنھوں نے اپنے اپنے نسخے تیار کئے تھے۔ ان کا سراغ نہیں لگتا۔ تاریخ کی تقصیر ہے لیکن منطق اور عقل

بتاتی ہے کہ موطا کے اور بھی نسخے تھے۔ یہ عددی کثرت موطا کی شہرت، مقبولیت، عظمت اور علماء و محدثین کے اس کے ساتھ غایت درجہ کی اعتنا کی شہادت فراہم کرتی ہے۔

احادیث و آثارِ موطا کی تعداد کی تعیین پر علماء و محققین کا اختلاف بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ شروع میں حضرت امامؒ نے دس ہزار احادیث جمع کیں پھر ہر سال اپنے مجموعہ اور موطا سے ان کی تعداد کم کرتے رہے حتیٰ کہ موجودہ تعداد باقی رہ گئی۔ حضرت شاہؒ نے اپنے نسخہ مصمودی کی اور دوسرے نسخوں کے مرویات کی تعداد کی تحدید و تعیین نہیں کی ہے۔ دوسروں نے البتہ کی ہے اور حضرت شاہؒ نے ان کا حوالہ دیا ہے مثلاً امام ابو بکر ابہریؒ کے بقول کل روایاتِ موطا سترہ سو بیس (۱۷۲۰) ہیں۔ پھر ان کا اور امام ابن حزمؒ کا تجزیہ روایات بیان کیا ہے کہ مسند و مرفوع روایات و احادیث چھ سو یا پانچ سو کچھ ہیں، موقوف روایات چھ سو سولہ ہیں اور مراسیل تین سو اور کچھ یا تین سو بائیس ہیں اور اقوالِ تابعین کی تعداد دو سو پچھتر ہے۔ شاہ صاحبؒ نے ترجیح و تعیین کا کام نہیں کیا اور روایات و آثار و احادیث کی تعداد پر اپنی رائے عالی نہیں پیش کی حالانکہ وہ اپنے نسخہ مصمودی کی روایات کی تعیین کر سکتے تھے۔

مراسیلِ صحابہ و تابعین پر حضرت شاہؒ کی بحث بہت اہم ہے۔ وہ بڑی فنی قدر و قیمت رکھتی ہے اور اطلاقی اہمیت بھی۔ ایک طبقہ کے نزدیک وہ حجت ہیں اور دوسرے طبقہ کے نزدیک ان سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ شاہ صاحبؒ کا رجحان امام مالکؒ کے مسلک کی طرف ہے کہ وہ حجت ہیں خاص کر مراسیلِ ثقات۔ خواہ وہ صحابہ ہوں یا تابعین۔ مراسیلِ سعید بن مسیبؒ کے بارے میں حضرت امام شافعیؒ کے نقطہ نظر سے وہ سند پکڑتے ہیں جن کے نزدیک وہ حجت ہیں۔ مراسیل پر بحث دوسرے بعض مقامات پر بھی آئی ہے۔ اس سلسلے میں سب سے اہم نقطہ نظر شاہؒ یہ ہے کہ صرف احادیث کافی نہیں ہیں، آثارِ صحابہ، فتاوی شیخین و فقہائے صحابہ اور آثارِ تابعین بھی ضروری ہیں کیونکہ وہ احادیثِ نبوی پر ہی قائم و استوار ہیں اور انھیں کی توسیع و تفصیل و اطلاق ہیں۔ لہٰذا وہ ان مراسیل ہی کے حق میں نہیں ہیں بلکہ فقہائے مجتہدین کے اجماع و اتفاق کے خلاف بھی جانے کے خلاف ہیں۔

مقدمہ مصفّٰی کی آخری بحث، اور بہت قیمتی بحث، ہمارے زمانے میں موطا کی معنویت سے متعلق ہے۔ شاہ صاحبؒ کا ایقان ہے کہ صرف اسی کتابِ امام کو اساس بنانے کے سبب ہی امتِ مسلمہ کی شیرازہ بندی کی جاسکتی ہے اور فقہی و مسلکی اختلاف کو دور کیا جاسکتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ہر مسلک اور ہر فقہ کے مسائل کو موطا امام پر دائر کیا جائے اور جو حدیث کے قریب ترین ہو اسے قبول کرلیا جائے۔ موجودہ دور میں حنفی اور شافعی مسالکِ فقہ کے ماننے والوں کی تعداد سب سے زیادہ ہے۔ ان دونوں عظیم ترین فرقوں میں قربت و اتحاد پیدا کرنے کی یہی صورت ہے۔ لیکن شاہ صاحبؒ جابجا شافعی نقطہ نظر کو ترجیح دیتے ہیں جو ان کی فقہِ شافعی سے اثر پذیری کا نتیجہ ہے۔ وہ فقہِ حنفی کو فقہِ شافعی و مالکی کے مطابق بنانا چاہتے ہیں مگر فقہِ حنفی کی حدیثی اساس کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔

فقہی مسالک میں تطبیق و اتحاد کی اصل بحث تو دوسری کتاب میں آئے گی جو مسوّیٰ / مصفّٰی کے فقہی مباحث پر ہے۔ اسی میں شرحِ موطا میں فقہی ابواب و مسائل کی ترتیب و تعیین بھی شامل ہے اور مقدمہ مصفّٰی کے بہت سے دوسرے مباحث بھی جیسے فقہِ مالکی کی بنیادیں، مجتہد اور محدث کا فرق اور شرحِ صناعات وغیرہ۔ شاہ صاحبؒ نے اس مقدمہ میں ان پر مفصل کلام کیا ہے۔ ان مباحث کو بنیادی طور سے دوسری کتاب کے لئے موخر کر دینا تھا مگر مقدمہ کو مکمل طور سے پیش کرنا ضروری سمجھا گیا تاکہ پورا تناظر سامنے آسکے۔ یہ فقہ و حدیث کے باہمی ربط و انسلاک کی بنا پر بھی کرنا پڑا۔ لہذا یہ مباحث اس مقدمہ کے پیش کیے گئے ہیں۔

احادیث کے دوسرے مسائل و امور میں حضرت شاہؒ نے اسانیدِ مالک کے رجال سے ایک طویل بحث کی ہے اور اس میں تمام رواۃِ موطا کی مختصر سوانح دی ہے۔ ان کے دو تین سطری سوانحی خاکوں / تراجم میں اکثر کے سنینِ وفات دیے گئے ہیں مگر بعض اہم ترین راویوں اور شخصیتوں کے سنینِ ولادت و وفات بالکل نہیں دیے گئے۔ یہ سوانحی خلا شاہ صاحبؒ نے نہیں پُر کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ حضرت شاہؒ نے ان تراجم رواۃ کو اپنے کسی پیشرو یا

متعدد پیشرووں کی کتابوں سے لیا ہے اور جو تقصیر ان میں تھی وہ نقل شاہؒ میں بھی رہ گئی۔ اندازہ ہے کہ حضرت شاہؒ کا انحصار بیشتر حافظ ابن عبد البرؒ کی شروحِ موطا پر ہے۔ حضرت شاہؒ نے بہر حال اپنے ماخذ کا حوالہ نہیں دیا ہے۔ غالباً اس کی ضرورت اس لئے نہیں سمجھی کہ تراجم رواۃ بالعموم اولین محدثوں اور رجال کے ماہروں کی کتابوں سے مستعار ہی ہوتے ہیں۔

مجموعی طور سے حضرت شاہؒ کا مقدمہ مصفّٰی ایک مختصر اور جامع رسالہ ہے جو اپنے فن کی نادر مثال ہے۔ اس میں ایجاز و اختصار کے ساتھ جامعیت سے بہت ضروری امورِ حدیث و مضامینِ فقہ کو سمو دیا گیا ہے۔ مسوّٰی میں یہ بحث یا مقدمہ اتنی تفصیلات نہیں رکھتا بلکہ وہ کافی تشنہ معلوم ہوتا ہے۔ اس تفریق کا سبب نہیں معلوم ہو سکا۔ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ حضرت شاہؒ مسوّٰی کو مختصر اور فقہی مباحث تک محدود رکھنا چاہتے تھے اور مصفّٰی میں تفصیل دینے کے حق میں تھے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ مسوّٰی کے بعد جب مصفّٰی کی تکمیل کی تو ان مباحث کو ضروری سمجھ کر اس میں اضافہ فرمادیا۔ بہر حال یقینی طور سے کچھ نہیں کہا جا سکتا، اگر کچھ کہا جا سکتا ہے تو بس یہ کہ مسوّٰی کا مقدمہ بہت ہی مختصر، تشنہ اور ناکافی ہے اور مصفّٰی کا مقدمہ مفصل اور جامع اور کافی ہے۔

(۴)

روایاتِ موطا یا اس کے نسخوں کے حوالے سے ذکر آچکا ہے کہ وہ تیس سے اوپر تھے اور امکان ہے کہ کہیں زیادہ رہے ہوں۔ بالعموم حضرت شاہ عبد العزیز دہلویؒ کے حوالے سے سولہ اور حافظ سیوطیؒ وغیرہ کی سند پر چودہ نسخوں کی کچھ تفصیل بھی بیان کی جاتی ہے۔ ان تمام نسخوں میں ایک خاص امتیازی وصف یہ نظر آتا ہے کہ وہ ایک دوسرے سے مختلف تھے، کسی میں احادیث و آثار کی تعداد زیادہ تھی، کسی میں کم، غالباً ان کے کتب و ابواب میں بھی فرق پایا جاتا تھا اور ان کی باہمی ترتیب و تنظیم میں بھی اور یہ خالص فطری بات تھی۔

کیونکہ ان کے جامعین نے حضرت امامؒ سے مختلف اوقات میں ان کی موطا کی سماعت و قراءت کی تھی اور وہ نسخہ اصل بدلتا ہی رہا تھا۔

حضرت شاہ عبدالعزیز دہلویؒ نے نسخہ / روایتِ تمیمی کے بارے میں ایک اہم بات یہ لکھی ہے کہ اس کی آخری حدیث رسولِ اکرم ﷺ کے اسماءِ گرامی سے متعلق تھی۔ اتفاق سے یہی آخری حدیث اور اس کا باب اور کتاب بھی نسخہ مصمودی کا بھی ہے اور نسخہ / روایتِ مصمودی پر مبنی تمام دوسرے متداول مصری اور ہندی نسخوں وغیرہ کا بھی۔ شاہِ موصوف کا سولہ نسخوں میں سے صرف ایک نسخہ تمیمی کے خاتمہ کا ذکر کرنا اہم ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان کا طرۂ امتیاز تھا جس میں کسی دوسرے نسخہ موطا کی شرکت نہیں ہونی چاہیے۔ مگر نسخہ مصمودی بھی اسی پر کیونکر تمام ہوا؟ حضرت شاہ ولی اللہؒ کا نسخہ مصمودی البتہ اس خاتمہ پر تمام نہیں ہوتا۔

اب ان تمام روایاتِ موطا میں سے صرف دو۔ نسخہ مصمودی اور نسخہ شیبانی۔ متداول اور مطبوعہ ہیں۔ باقی یا تو ناپید ہیں یا کتاب خانوں میں ناقص مخطوطات کی شکل میں۔ بطور قطعات۔ مدفن ہیں اور بیشتر کا تو سرے سے پتہ ہی نہیں۔ تمام ہندی، مصری اور دوسری متداول طباعتیں، حیرت ہے کہ مطبوعہ نسخوں پر مبنی ہیں اور ان میں سے شاید اولین کسی مخطوطہ پر مشتمل تھی۔ چونکہ نسخہ مصمودی کو اصل نسخہ موطا کا درجہ حاصل ہے لہٰذا اسی کی شروح و حواشی مطبوعات و مخطوطات دونوں صورتوں میں ملتے ہیں۔ شارحینِ موطا نے اسی نسخہ مصمودی کی متداول طباعتوں کی شرح و تعبیر کی ہے اور ان شروح کی تعداد کافی ہے۔

نہ تو متداول نسخوں کے مرتبین و محققین نے اور نہ ہی شارحینِ موطا نے یہ بوالعجبی محسوس کی کہ تمام نسخے اپنے آغاز و انجام دونوں کے لحاظ سے ناقص ہیں۔ سب کا آغاز تو "مواقیت الصلوٰۃ" سے ضرور ہوتا ہے مگر ایک حدیث کے بعد "کتاب الطھارۃ" کے ابواب آجاتے ہیں اور پھر "کتاب الصلوٰۃ" کے اور سب کا خاتمہ کتاب و باب کی صرف ایک حدیث پر ہوتا ہے، وہ کتاب تو ہرگز نہیں ہوسکتی، باب تو ممکن بھی ہے۔

حضرت شاہؒ کا نسخہ مصمودی ان سب کے مقابلے میں کامل ترین بھی ہے اور جامع ترین بھی۔

(۵)

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے پیش نظر نسخہ مصمودی کے بارے میں یہ کسی طرح پتہ نہیں چل سکا کہ وہ کس مخطوطہ پر مبنی تھا۔ ابھی تک شاہ موصوفؒ کی کوئی صراحت نہیں مل سکی اور نہ ہی مرتبین و ناقلین مسوی و مصفی نے اس کی طرف کوئی اشارہ کیا ہے۔ سب سے زیادہ حیرت انگیز رویہ مسوی و مصفی کے چھاپنے والوں کا ہے کہ دونوں کتابوں کو ایک ہی جگہ طباعت سے ضرور آراستہ کیا مگر یہ نہ بتایا کہ ان دونوں شروحِ شاہؒ کا ماخذ و مصدر یا مخطوطہ کون سا ہے، کہاں پایا جاتا ہے، کب کا اور کس کا لکھا ہوا ہے۔ انھوں نے بلا کسی مقدمے اور پیش لفظ کے اسے چھاپ دیا ہے۔ اوپر کے حاشیہ میں مسوی ہے اور نیچے کے صفحہ میں مصفی کا متن ہے۔

ہمارا خیال ہے کہ حضرت شاہؒ کے پیش نظر وہی نسخہ مصمودی تھا جس کو انھوں نے اپنے درس و تعلیم کے دوران پڑھا تھا۔ ایک امکان یہ بھی ہے کہ وہ اپنی "اصل" حرمین شریفین سے لائے ہوں کیونکہ اس کی سند و اجازہ انھوں نے شیوخِ حرمین سے حاصل کیا تھا۔ بہر حال یہ طے ہے کہ حضرت شاہؒ کے نسخہ میں اور دوسرے متداول مخطوطہ نسخوں میں کوئی بنیادی یا جوہری فرق نہیں تھا ورنہ شاہ صاحبؒ اس کا ذکر ضرور فرماتے۔ اس قیاس کی متعدد دلیلیں اور قرینے ہیں جن میں سب سے اہم یہ ہے کہ وہ دیگر رواۃِ موطا کا برابر حوالہ دے کر ان کے اختلافاتِ متن کا ذکر ضرور کرتے ہیں لیکن نسخہ مصمودی کی مختلف اشاعتوں کے فرق کی طرف اشارہ بھی نہیں کرتے۔

حضرت شاہؒ نے بہت وضاحت سے اعلان کیا ہے کہ انھوں نے یحییٰ بن یحییٰ کی روایت سے مروی مؤطا مالک کی احادیث و روایات کا "استیعاب" کیا ہے۔ اس میں نہ کمی کی ہے اور نہ بیشی، جوں کا توں پیش کر دیا ہے اور یہی علمی دیانت کا تقاضا ہے۔ البتہ اپنی ترتیب د

تنظیم اور تنسیق میں کتب وابواب کو ازسر نو مرتب ضرور کیا ہے اور شرح میں قرآنی آیات وغیرہ کا اضافہ بھی کیا ہے۔ لہذا یہ خیال کہ شاہ صاحب نے "مسائل مالک" کو حذف کر کے شرح لکھی صحیح نہیں ہے۔ مصفی اور مسوی میں بہت سے بلکہ تمام مسائل امامؒ موجود ہیں۔ متداول نسخوں سے مقارنہ کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ نسخہ شاہ کے کتب وابواب کی تعداد بھی مختلف ہے اور روایات واحادیث میں کمی بیشی پائی جاتی ہے۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ شاہ صاحبؒ کے نسخہ میں کتب اور بالخصوص ابواب موطا کے تراجم بہت مختلف ہیں اور زیادہ جامع معلوم ہوتے ہیں۔ یہ شاید امام دہلویؒ کی ترمیم نہیں تھی کیونکہ انھوں نے روایتِ مصمودی میں سے کچھ بھی بدلا نہیں تھا۔ نسخہ شاہ کا آغاز اور انجام دونوں کامل ہیں اور یہ کہا جاسکتا ہے کہ موطا امام مالک کا سب سے جامع، کامل اور منظم و مرتب اور منطقی نسخہ "ولی اللہی" نسخہ ہے۔

(۶)

نسخہ شاہؒ کا ایک امتیازی وصف یہ بھی ہے کہ وہ روایت / نسخہ مصمودی میں موجود بعض "تسامحات" و "اوہام" کی اصلاح کرتے ہیں۔ یہ اس اسلامی روایت اور حدیثی سنت کی پیروی ہے جس کے مطابق تمام اکابر محدثین اور ان کے ہوشمند شارحین نے اپنے اپنے نسخوں میں موجود غلطیوں کی نشاندہی کی ہے اور ان کی اصلاح کی ہے۔ دوسرے بہت سے غلطی سدھارنے والوں کی مانند حضرت شاہؒ نے بھی متنِ مصمودی میں غلطی کو اپنی جگہ باقی رہنے دیا ہے۔ اس کو احتیاط و حزم کے علاوہ متنِ اصلی کی محافظت کا نام بھی دیا جاسکتا ہے اور صرف اپنی شرح و تعلیق میں ان غلطیوں کی اصلاح کی ہے۔

سند و متنِ حدیث میں غلطی کی اصلاح ظاہر ہے دوسرے محدثین کرام بالخصوص دیگر رواۃِ موطا اور امامانِ رجال کے حوالے سے کی جاتی ہے۔ حضرت شاہؒ نے بھی مختلف

کتب وائمہ کے حوالے سے تسامحات واغلاطِ مصمودیؒ کو صحیح کرنے کا اظہار فرمایا۔ دیگر رواۃِ موطا کے علاوہ امام محمدؒ، امام بخاریؒ کے متعین اسماءِ گرامی کے علاوہ حفاظِ حدیث کا عمومی اور خصوصی حوالہ دیا ہے۔ ان میں امام شافعیؒ، امام نسائیؒ، امام ابن وہبؒ کا ذکرِ خیر موجود ہے۔ حضرت شاہؒ نے شارحینِ موطا میں سے کسی کا نام اس ضمن میں نہیں لیا ہے۔ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ بعض تصحیحاتِ شاہؒ کے سوا بقیہ اصلاحیں انھیں سے بالخصوص حافظ ابن عبدالبرؒ اور حافظ سیوطیؒ وغیرہ سے مستعار لی تھیں۔

تصحیحاتِ نسخہ مصمودی میں سے زیادہ تر کا بلکہ تقریباً سب کا سند میں غلطیوں کے راہ پاجانے سے تعلق ہے۔ سند میں "اوہامِ مصمودیؒ" کو صحیح کرنے کے لئے شاہ صاحبؒ نے کبھی راوی حدیث کا صحیح نام و نسب بتایا ہے اور اسی کی سب سے زیادہ مثالیں ہیں۔ کبھی سند کے اصل راوی کی تعیین کی ہے اور ابہام کو دور کیا ہے، کبھی ایک سند کو "واو" کے بلاوجہ اضافہ کے سبب دو بنادینے پر تنبیہ کی ہے۔ کبھی ان کی نسبت و نسب کی تصحیح کی ہے۔ صرف ایک مثال رفع یدین کے سلسلہ میں ملتی ہے جس میں متن کی تصحیح کی گئی ہے۔ نسخہ شاہ میں اور دوسرے بعض نسخوں میں ایک فقرہ "اذا رکع" ساقط ہو گیا ہے جس کو دیگر روایات کے ذریعہ صحیح فرمایا ہے۔

حضرت شاہؒ نے دوسرے شارحین اور محققین میں سے بیشتر کی مانند "اوہام" و اغلاط کی ذمہ داری امام مصمودیؒ کے سر ڈال دی ہے۔ بلاشبہ بعض مقامات پر ان کی غلطی رہی تھی مگر بہت سے مقامات پر وہ کاتبوں (نساخ) کی کارستانی معلوم ہوتی ہے جیسا کہ شیخ الحدیثؒ نے اشارہ و اظہار فرمایا ہے مگر ان کے ایک الزامِ کاتب کو قبول کرنا مشکل ہے۔ بہت سی غلطیوں کے بارے میں توجیہ کی جاسکتی ہے کہ وہ دوسروں کی کارگیری ہے۔ بہر حال حضرت شاہؒ کا یہ کارنامہ بڑا عظیم ہے کیونکہ متداول نسخوں کے گرامی قدر مرتبین جیسے شیخ فواد محمد عبدالباقیؒ اور بعض عظیم المرتبت شارحین جیسے مفتی محمد شفیعؒ کو بعض اوہام کا وہم بھی نہ ہو سکا، اصلاح کیا کرتے۔

مصفی سے زیادہ مسوی کے مقدمے میں حضرت شاہؒ نے اپنے طریق شرح و تعلیق کا ذکر صراحت کے ساتھ فرمایا ہے۔ مصفی / مسوی کا مخطوطہ اور مکمل متن علیحدہ طور سے دستیاب نہ ہونے کے سبب بعض تبصروں سے گریز کرنا ہی احتیاط و دیانت کا تقاضا ہے۔ لیکن مرتبین اور محققینِ مسوی و مصفی نے جو ''توام متن'' ایک مجلد میں پیش کیا ہے اس میں مصفی کا طریق الگ سے نہیں معلوم ہوتا۔ البتہ مسوی کے مقدمے میں اس کی مختصر وضاحت ضرور ملتی ہے۔ اس کی کمی کو مطبوعہ نسخہ میں دونوں کے متون کے تقابلی مطالعہ سے دور کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ذیل میں مسوی اور مصفی دونوں میں طریق شرحِ شاہؒ کے اہم نکات پیش کیے جاتے ہیں:

۱- احادیثِ نسخہ مصمودی کو ایک ترتیب کے ساتھ پیش کر دیا ہے تاکہ سہولت ہو۔

۲- ہر حدیث سے جماہیر علماء کے استنباطات کو بھی بیان کیا ہے۔

۳- ان سے متعلق قرآن عظیم کی آیات اور ان کی تفسیر بھی لکھی ہے جن کا جاننا ایک فقیہ کے لئے ضروری ہے۔

۴- ہر باب میں حنفی اور شافعی مذہب کا ضرور ذکر کیا ہے کیونکہ آج وہی دونوں عظیم ترین طبقے اور اکثر امت ہیں۔

۵- دوسرے مذاہب سے سوائے ضروری مقامات کے تعرض نہیں کیا ہے۔

۶- امام مالک پر ائمہ حدیث نے جو نقد و استدراک کیا ہے اس سے بھی بحث کی ہے۔

۷- لغوی اور معنوی تشریحاتِ حدیث بھی پیش کی ہیں۔

حضرت شاہؒ نے مسوی کو چونکہ اپنی حیات میں مکمل کر لیا تھا (۲۶ر جمادی الاولی، ۱۱۶۴ھ / مئی ۱۷۵۱ء) لہذا اس کے مقدمے میں طریق شرح کا ذکر ملتا ہے۔ مصفی کی تکمیل تو ہو گئی تھی اور اس کا مقدمہ بتاتا ہے کہ شاہ صاحب نے اس کی تسوید پوری کر لی تھی لیکن

اس میں طریق شرح کا حوالہ نہیں، غالباً سوی کے طریق شرح کو کافی سمجھا گیا۔ مصفی کی تہذیب و اشاعت ان کے شاگرد رشید مولانا محمد عاشق پھلتی نے ۱۸ شوال ۱۱۷۹ھ / مارچ ۱۷۶۶ء کو کی تھی۔

بایں ہمہ سوی کا طریق شرح زیادہ تر تعلیق اور حاشیہ کا سا ہے اور وہ بہت مختصر تاویل و شرح پیش کرتا ہے۔ اس کا زیادہ زور فقہی مباحث پر ہے بالخصوص احناف و شوافع کے اختلاف پر جس کو حضرت شاہؒ دلائل کے ساتھ نقل کرتے ہیں اور بسا اوقات حوالوں کے ساتھ بھی۔ اس کے بالمقابل مصفی کا طریق شرح بہت مفصل ہے۔ اس میں تمام ابواب و کتب موطا موجود ہیں۔ آیات قرآنی کے اضافات بھی ملتے ہیں اور ان کے فارسی ترجمہ اور تفسیر کا بھی التزام پایا جاتا ہے۔ سوی کے مقابلے میں مصفی کی شرح و تاویل حدیث اور بسا اوقات فقہی مباحث بھی کہیں زیادہ مفصل ہیں۔ سوی ان کے مقابلے میں محض ایک تعلیق بن جاتا ہے، ضخامت کے اعتبار سے بھی وہ مصفی کے ایک تہائی سے بھی کم ہے۔ مجموعی حیثیت سے مصفی کو سوی پر ایک گونہ برتری حاصل ہے کیونکہ فارسی ترجمہ قرآن اور اس کی شرح و تفسیر نئی ہے اور وہ فتح الرحمٰن سے کافی مختلف اور مفصل اور بہتر ہے۔ شرح زیادہ سہل، جامع اور مفصل ہے۔ اس میں بہت سے اضافات ہیں، بالجملہ وہ جامع تر اور کامل تر ہے۔

(۸)

تاویل احادیث کا مبحث بہت وسیع ہے اور پوری کتاب موطا کو حاوی ہے۔ ان میں سے وہ احادیث و روایات، آثار و مسائل البتہ مستثنیٰ ہیں جو اتنے واضح اور ظاہر ہیں کہ ان کی تشریح و تعبیر، تاویل و توجیہ اور تفسیر و بیان کی ضرورت ہی نہیں۔ تفسیر و تشریح احادیث و آثار کو ہم آسانی کی خاطر تین ابواب یا خانوں میں تقسیم کر سکتے ہیں اور حقیقت میں ہم نے یہی کیا بھی ہے۔ ایک خالص حدیث کے نقطۂ نظر سے تشریح و تاویل جس میں احادیث

موطا کے معانی و مفاہیم کی صحیح تعیین کرنے کی کوشش اپنی فہم پر کی گئی ہے۔ دوسری کتب حدیث کے حوالے سے معانی و مفاہیم کو متعین کیا گیا ہے اور جسے ہم نے کتب حدیث سے استناد کا نام دیا ہے۔ تیسرے فقہی مباحث ہیں جن میں امام مالکؒ کے آثار و احادیث کی بنا پر حضرت شاہؒ نے فقہی مسالک اور ائمہ مجتہدین کے اقوال و فتاویٰ بالخصوص حنفی و شافعی مذاہب کو بیان کیا ہے۔ اس کتاب میں اول الذکر دو مباحث شامل ہیں اور تیسرا الگ دفتر بن گیا ہے۔

حضرت شاہؒ نے احادیث و آثارِ موطا اور حضرت امامؒ کے مسائل سب کی بہت کافی شافی تشریح کی ہے اور ظاہر ہے کہ وہ کتاب در کتاب اور ان کے ابواب بہ ابواب پائی جاتی ہے۔ اختصار و جامعیت کی خاطر چند عناوین سے ان کا لب لباب پیش ہے۔ اول عنوان یہ ہے کہ حضرت شاہؒ نے تمام ضروری مقامات پر احادیث و آثار کی تشریح کی ہے جو سادہ تاویل کہی جاسکتی ہے۔ دوسرے عنوان کے تحت ہم ان آثار و احادیث کی تاویل کو لا سکتے ہیں جو بعض بہت اصولی مباحث پیش کرتے ہیں، یہ اصولِ حدیث بھی ہیں، اور تیسرے تاویل و توجیہ کے پیچھے کار فرما فقہی، حدیثی اور موضوعاتی اسباب و علل کی بنا پر حضرت شاہؒ نے تاویلِ حدیث کی ہے۔

ان تینوں عناوین اور ان سے قبل مذکورہ تین طرقِ مباحثِ توجیہ و تاویل میں بعض مشترکہ نکات و جہات ہیں۔ جن کی بنا پر بہت سے مقامات میں ان کو الگ الگ نہیں کیا جاسکا ہے۔ کچھ یہ بھی خیال رہا کہ تاویلِ احادیث کا باب ایک تسلسل و ارتباط کا تقاضا کرتا ہے لہذا اولین مبحث میں ایک اجتماعی نقطہ نظر اپنا کر سب کو ترتیبِ کتب و ابواب کے مطابق پیش کردیا۔ پھر ان تینوں کو خاص خاص ابواب و مباحث کے تحت بھی بیان کیا ہے تاکہ ان کی خصوصی جہات واضح تر ہو جائیں۔ اسی بنا پر بعض جگہوں پر تکرار بھی آگئی ہے جس سے مفر نہ تھا مگر اختصاصی پہلوؤں کو بہر حال کافی الگ رکھا گیا ہے۔

اولین مبحث - حدیثی نقطہ نظر سے تاویلِ احادیث - کا باب بہت وسیع ہونے کے

ساتھ بڑا قیمتی بھی ہے۔ حضرت شاہؒ نے جہاں ضروری سمجھا حدیث واثراور فتویٰ کی سیدھی سادہ اور معنی خیز تشریح کر کے تفہیم وافہامِ حدیث کی بڑی کامیاب کوشش کی ہے۔ وہ اپنے قارئین کو بلاوجہ اطناب، طولِ کلام اور اقوال و تاویلات کے گنجلک جنگل سے بچاتی ہے اور اپنی تاویل و تشریح سے حدیث واثر کا مفہوم و معنی اور اطلاق و حکم ذہن نشین کر دیتی ہے۔ عظیم شارحینِ موطا کے ہاں یہ سادہ صفت اور مختصر معنی خیزی کا وصف نہیں ملتا کیونکہ وہ اقوال و تاویلات کا انبارِ عظیم لگاتے ہیں۔ چند مثالیں حاضر ہیں:

ابوابِ طہارت کے آغاز ہی میں وضو کرنے سے اعضاء و جوارح کے گناہوں کے جھڑنے کا ذکر حدیث میں آیا ہے۔ حضرت شاہؒ نے جمہورِ علماء کے نقطہ نظر کو اپنا کر لکھا ہے کہ وضو کے عمل سے صرف صغیرہ گناہ ہی معاف ہوتے ہیں۔ یہ تشریح بالکل صحیح و سادہ ہے۔ لیکن یہ نقطہ نظر کہ صرف کبائر سے بچنے والوں کے صغیرہ گناہ وضو کرنے سے گر جاتے ہیں، الفاظِ حدیث اور معانی دونوں سے ہم آہنگ نہیں۔ احادیث واضح کرتی ہیں کہ وضو کا عمل کوئی شخصِ مومن انجام دے اس کے گناہِ صغیرہ معاف ہو جاتے ہیں۔ شاہ صاحبؒ کا اس سے اتفاق بھی محلِ نظر ہے۔ میت کو حنوط کرنے سے متعلق احادیث کی تاویل خوب کی ہے کہ کوئی اہم شخص بھی اس کے بعد وضو کرنے کا قائل نہیں اور جو قائل ہیں ان کا قول مجروح ہے۔ اس سلسلے میں حنوط کرنے اور تحنیک کرنے کے فرق کو واضح کیا ہے اور دونوں کا حکم بھی بیان کیا ہے۔ تحنیک کے بعد وضو کرنے کا سوال ہی نہیں اٹھتا۔ ”اسباغِ وضو“ میں حضرت شاہؒ نے دو قسمیں خوب نکالی ہیں: اسباغ فرض اور اسباغ سنت۔ ان دونوں کا ذکر و فرق بہت خوب ہے۔ عورت کے خواب میں احتلام ہونے کی خبر سے حضرت عائشہؓ کے استعجاب پر رسولِ اکرم ﷺ نے جوان کے دائیں ہاتھ کے خاک آلود ہونے کا فقرہ استعمال فرمایا تھا اس کی خوب تاویل کی ہے کہ اس میں بد دعا نہیں شامل ہے اور وہ ایک محاورۂ عرب ہے جو صرف ناواقفیت کو بیان کرتا ہے۔ رات میں جماع کے بعد وضو کرنے اور نہ کرنے کی احادیث و آثار کی توجیہ یہ کی ہے کہ وضو کرنا مستحب ہے، نہ کہ واجب، جو

کچھ ممکن ہو کرلے وہی کافی ہے۔ ناپاک شخص کے قرآن کریم کے کسی کپڑے وغیرہ سے چھونے اور پکڑنے کو بھی خلاف احتیاط بتایا ہے اور "مس" کرنے کے معنی کی تعیین کی ہے۔ اسی طرح غسل کے لئے پانی کی "مقداریں" جو احادیث میں ملتی ہیں وہ واجب و سنت نہیں ہیں۔ ہر آدمی اپنی ضرورت کے مطابق پانی استعمال کرے۔ اسی طرح حدیث قلتین اور ٹھہرے ہوئے پانی اور آب کثیر اور آب قلیل سے متعلق احادیث و آثار کی توجیہ و تاویل کی ہے جو سادہ بھی ہے اور خالص فنی بھی۔

کتاب الصلوۃ میں اوقات نماز کی تعیین میں آیت کریمہ ﴿اقم الصلوۃ لدلوك الشمس الخ﴾ کی تاویل شاہ بہت معنی خیز ہے۔ اسی طرح اوقات نماز کی تعیین میں ان کی مفصل بحث اور ہر نماز کے لئے مختلف احادیث کا بیان اور تشریح شافی کافی اور جامع ہے۔ یہ بحث شاہ اپنے پھیلاؤ اور وسعت کے لئے بھی خاصی اہمیت رکھتی ہے۔ اسے "مواقیت الصلوٰۃ" کا جامع ترین مبحث کہا جا سکتا ہے۔ متعدد ابواب صلوۃ میں اسی طرح سیدھی سادہ تشریح حدیث نمونے ملتے ہیں۔

زکوۃ کے ابواب میں مصارف زکوۃ، زکوۃ کے وجوب اور زکوۃ نہ ادا کرنے کی خرابی کو اپنی تشریح سے واضح کیا ہے۔ کتاب الصیام میں حضرت شاہؒ کی ایک تاویل اگرچہ ان کی پسندیدہ ہے مگر وہ بظاہر "محل نظر" آتی ہے اور وہ ہے استطاعت نہ رکھنے والوں کے لئے روزہ کی بجائے مسکین کو فدیہ طعام دینے کی۔ بہت مفصل اور مدلل بحث کی ہے مگر اس سے صدقہ فطر مراد لینا خاصا دور از کار معلوم ہوتا ہے۔ دوسرے ابواب و کتب سے مثالیں نقل کرنے سے طول کلام ہوگا لہذا ان کو یہاں بیان کرنے سے گریز کیا جاتا ہے کہ اصل مدعا واضح و حاصل ہو گیا۔ مزید تفصیل کے لئے باب مذکورہ بالا ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

مذکورہ بالا بحث سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت شاہؒ احادیث و آثار کی تشریح و تعبیر کبھی صرف اپنی فہم کی بناپر کرتے تھے جو ان کو احادیث کے تدبر سے حاصل ہوئی تھی اور اس سلسلے میں وہ دوسری احادیث کا حوالہ نہیں دیتے ہیں۔ لیکن ایک دوسرا طریقہ یہ تھا

کہ وہ اپنی تشریح و تعبیر کے لئے دیگر کتبِ حدیث اور امامانِ فن کی بیان کردہ احادیث و روایات کے ذریعہ تشریح فرماتے تھے۔ اس باب کو اصل بحث میں الگ کردیا گیا ہے تاکہ تمام کتبِ حدیث اور ان کے مصنفینِ عالی مقام کے حوالوں پر بحث ہو جائے۔ اس سے یہ ثابت کرنا بھی مقصود ہے کہ حضرت شاہؒ کی نظر۔ گہری نظر۔ اور عمیق مطالعہ دوسری کتبِ حدیث کا بھی تھا اور وہ ان سے احادیث استدلال و استشہاد، استناد کے لئے نقل کرتے تھے یا نقد و استدراک کے لئے لاتے تھے۔ بلا خوفِ تردید کہا جاسکتا ہے کہ وہ تمام معتبر کتبِ حدیث اور تمام ائمہ حدیث کی روایات سے استناد کرتے ہیں۔ ان میں صحاحِ ستہ غالب ہیں۔ بالخصوص صحیحین اور ان میں بھی صحیح مسلم کو ترجیح حاصل ہے۔ سننِ اربعہ میں ابن ماجہ کا ذکر و حوالہ بہت کم ہے اور ابوداؤد و ترمذی کا سب سے زیادہ۔ ان کے علاوہ امام بغویؒ کی شرح السنۃ اور امام شافعیؒ کا بھی حوالہ بہت ملتا ہے اور امام نوویؒ کا بھی۔ امام بیہقیؒ سے بھی خاصا استشہاد ملتا ہے۔ حیرت ہے کہ وہ حافظ ابن حجرؒ کا ذکر بہت کم کرتے ہیں جو صفر کے برابر ہے۔ دوسرے محدثین میں دارمیؒ، دار قطنیؒ، حاکمؒ، ابن اعرابیؒ وغیرہ کے حوالے ہیں لیکن ذرا کم کم۔ امام اوزاعیؒ، امام اسحاقؒ اور امام احمدؒ کے حوالے ایک آدھ جگہ آئے ہیں۔ اسی طرح کتاب الرحمۃ، روضۃ، قبس جیسی کتابوں کا حوالہ بھی خال خال آتا ہے۔

(۹)

اصولِ ترجیح کی بنا پر مختلف احادیث و آثار میں کسی ایک نوع کی احادیث کو ترجیح دینے کا اصول و طریقہ بھی حضرت شاہؒ نے اپنایا ہے اور صلوٰۃِ وسطیٰ کے بارے میں مختلف احادیث و اقوال میں سے انھوں نے نمازِ عصر مراد ہونے کی احادیث کو نہ صرف ترجیح دی ہے بلکہ ان کے بہت سے دلائل بھی دیئے ہیں۔ اسی طرح تین مساجد کی زیارت اور مسجدِ بیت اور مسجدِ دار میں مختلف احادیث سے استدلال ملتا ہے۔ سترہ کے باب میں احادیثِ صحیحہ

کی بنا پر بیان و تاویل کی ہے کہ کوئی گذرنے والا یا گذرنے والی نماز کی توڑنے والی نہیں ہوتی۔ حائضہ، گدھے اور کتے کے گذرنے کی بنا پر نمازی کی نماز ٹوٹ جانے کے قول و مسلک کی تردید حدیثِ عائشہ و ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کرتے ہیں۔ نمازِ جمعہ کے باب میں بھی متعدد احادیث کی بنا پر ترجیح کا اصول استعمال کر کے بہت سی احادیث کی تشریح کی گئی ہے۔ البتہ "نمازِ جمعہ" کے لئے غسل کرنے کو سنت قرار دینے کی تشریح شاہؒ خاصی "محلِ نظر" ہے۔ شاہ صاحبؒ نماز کے وقت کے قریب ترین غسل کو سنت بتاتے ہیں کہ وہ نماز کی سنت ہے۔ اگر صبح / جلدی غسل کر لیا جائے تو نظافت کا ثواب ملے گا، سنتِ غسل کا نہیں۔ حدیث میں جمعہ کا غسل مسنون ہے اور الفاظِ حدیث حضرت شاہؒ کی توجیہ کی تائید نہیں کرتے۔ اس سنتِ نبوی کا مقصود نظافت تھا نہ کہ نمازِ خاص کے لئے غسل کرنا۔ نمازِ چاشت (صلوٰۃ الضحیٰ) میں بھی متعدد احادیث پر بحث کر کے اس کی رکعات دو تا بارہ بتائی ہیں اور لکھا ہے کہ صحیح احادیث میں صرف آٹھ کا ذکر ہے۔ اسی طرح نمازِ تراویح کی تیئیس رکعات مع وتر بیان کرنے والی احادیث پر بہت مفصل و مدلل بحث کر کے اس کو صحیح ترین قرار دیا ہے۔ "سبعۃ احرف" پر قرآن کے نزول سے متعلق حضرت شاہؒ کی بحث بہت مبہم اور الجھن کا شکار ہے اور ان کا نظریہ صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ وہ ایک طویل بحث کی متقاضی ہے۔ قرآن مجید میں آیاتِ سجدہ سے متعلق تمام روایات و احادیث کی تنقیح کر کے امام احمدؒ کے مسلک یعنی پندرہ سجود والی روایات کو ترجیح دی ہے۔ کتاب الجنائز میں حضرت شاہؒ نے مختلف احادیث سے ثابت کیا ہے کہ شوہر اپنی مردہ بیوی کو اور بیوی اپنے مردہ شوہر کو غسل دے سکتی ہے۔ اسی طرح نمازِ جنازہ میں چار تکبیرات کے فرض ہونے کو علماء کا اتفاق و اجماع قرار دیا ہے اور ان کی دلیل میں احادیث نقل کی ہیں۔

دوسری کتب میں اسی طرح اصولِ ترجیح اپنا کر حضرت شاہؒ نے متعارض روایات و احادیث میں کسی ایک نوع کو راجح قرار دیا ہے۔ جیسے ابواب الصیام میں کان اور ناک میں دوا ڈالنے کی مختلف احادیث میں اصولِ ترجیح استعمال کر کے روزہ نہ توڑنے کے مسلک کو راجح

بتایا ہے۔ قے کرنے اور بعض دوسرے امور کے سلسلے میں بھی احادیث کا تعارض ترجیح کے ذریعہ دور کیا ہے۔ رویتِ ہلال میں صرف ایک شخصِ واحد کی شہادت کو حدیثِ ابن عمرؓ کے سبب کافی قرار دیا ہے۔ وہ سب کے یا جم غفیر کے دیکھنے کے اصول و قاعدہ کو رد کرتے ہیں۔ حضرت شاہؒ نے عاشورہ کے روزے سے متعلق احادیث میں اصولِ ترجیح یا تطبیق استعمال نہیں کیا اور آنکھ بند کر کے جمہور علماء اور فتاویٰ عالمگیری کا مسلک نقل کر دیا ہے۔ شبِ قدر سے متعلق احادیث و روایات میں بھی انھوں نے ترجیح نہیں دی لیکن انھوں نے بعض صحابہ کرام کی تشریح و فتویٰ بیان کیا ہے کہ وہ ستائیسویں شب کو شبِ قدر مانتے تھے۔ مردوں کے لئے سونے کے استعمال کے حرام ہونے یا عدمِ حرمت کے بارے میں حضرت شاہؒ نے بہت سی احادیث سے بحث کر کے اس نوع احادیث کو ترجیح دی ہے جو انگوٹھی وغیرہ "شئے یسیر" کی اجازت دیتی ہیں اور آثارِ صحابہ سے اس کو مدلل کیا ہے۔ اسی طرح دوسری کتب اور ان کے ابواب میں اصولِ ترجیح کی بنا پر شرحِ حدیث کی ہے۔

(۱۰)

تعارضِ احادیث دور کرنے میں حضرت شاہؒ نے ایک اصول یہ بھی ایجاد یا اختیار کیا ہے کہ وہ دو متصادم و متعارض نقطہ نظر عزیمت و رخصت پر مبنی تھے۔ بعض اکابر صحابہ کرام تورع و تقویٰ اور حزم و احتیاط کی بنا پر عزیمت اختیار کرتے تھے اور صحابہ کرام کی اکثریت رخصت پر پیرا عمل تھی کہ امتِ مسلمہ کے لئے سہولت و آسانی ہو جو شریعت کا مقصود ہے۔ مثلاً آگ سے گرم شئے کے ناقضِ وضو ہونے کا خیال "متورعان صحابہؓ" کا تھا اور اس کے ناقضِ وضو نہ ہونے کا فتویٰ جمہور صحابہ کا تھا۔ تیمم میں ایک ضربہ تیمم اور دو ضربہ تیمم سے متعلق متعارض احادیث و آثار ہیں۔ حضرت شاہؒ نے ان کے ضمن میں "اصل تیمم" اور "کمال تیمم" کے دو اصول استعمال فرمائے ہیں۔ یک ضربہ تیمم کہ ایک ہی ضرب

مار کر چہرہ اور دونوں ہاتھوں کا تیمّم کر لیا جائے ان کے نزدیک اصل تیمّم ہے اور ایک ضرب سے چہرے کا اور دوسری ضرب سے ہاتھوں کا تیمّم کرنا ان کے خیال میں کمالِ تیمّم ہے۔ اس کی ایک مثال وضو میں اعضاء کو تین بار اور ایک بار دھونے سے دی ہے کہ تین بار دھونا کمالِ سنت ہے اور ایک بار دھونا اصلِ وضو۔ لیکن یہ مثال بھی صحیح نہیں معلوم ہوتی اور نہ ہی حضرت شاہؒ کا اصول۔

تیمّم میں دو ضربہ دو الگ الگ اعضاء کے مسح کے لئے ہے اس کی مثال وضو میں چہرہ، ہاتھوں اور پیروں کے الگ الگ دھونے اور سر کا مسح کرنے کی ہے۔ کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ ایک بار پانی لینے سے چاروں ارکانِ وضو ادا کئے جا سکتے ہیں۔ سب کے نزدیک الگ الگ پانی لینا ضروری ہے۔ اسی طرح تیمّم میں الگ الگ دو بار ضرب مارنا ضروری ہے۔ یک ضربہ کافی نہیں۔ حدیث میں وارد لفظ "یکفیك" کی تشریح بھی صحیح نہیں ہے۔ حضرت شاہؒ کی تطبیقِ حدیث کی یہ کوشش قیاس مع الفارق پر مبنی ہے اور دو ضربہ / ایک ضربہ میں غیر مستعمل انگلیوں سے ہاتھوں کا مسح کرنے پر نقد بھی صحیح نہیں ہے۔

پھر ان کے ایک اور اصولِ حدیث سے یہ تطبیق متعارض ہے۔ حضرت شاہؒ کا خیال ہے کہ اگر کسی حدیث میں زیادہ معنی ہوں تو اس پر عمل کرنا چاہئے اور اس کا اطلاق کرتے ہوئے وہ سر کے مسح کے بعد کانوں وغیرہ کے مسح کرنے کے لئے محض حدیثِ بیہقی کے سبب نیا پانی لینے کے قائل ہیں جبکہ صحیح احادیثِ بخاری وغیرہ میں صرف ایک بار پانی لینا پورے سر کے مسح کے لئے کافی ہے کہ کان سر ہی کا حصہ ہیں۔ مزید حیرت ہے کہ امام بخاریؒ کے اس اصول سے حضرت شاہؒ متفق نہیں معلوم ہوتے کہ کسی حدیث سے دو حکم نکلتے ہوں تو دونوں کو روبہ عمل لانا چاہئے۔ جمہور کے نقد کے علاوہ حضرت امام بخاریؒ کے ہاں بھی اس اصول کی خلاف ورزی ملتی ہے اور مذکورہ بالا مثال یعنی "مسح سر و اذنین" ہی اس کی ایک مثال ہے۔

بلا خوف و بلا سفر جمع بین الصلوتین کی متعارض احادیث پر حضرت شاہؒ کی بحث بھی

ایک اصولِ حدیث پر مبنی ہے اور وہ ہے دوسری حدیث میں "بلا مطر" کا اضافہ۔ پھر وہ اس حدیث کو سفرِ تبوک کے دوران جمعِ صلوتین کرنے سے متعلق مانتے ہیں جو دوسرا اصول و سبب بتاتا ہے۔ حضرت امامؒ کی روایت میں وارد الفاظ "بلا خوف ولا سفر" کی توجیہ یہ کی ہے سفر میں عجلت نہ تھی اور نہ کوئی ڈر جیسا کہ ایک اور حدیث میں ہے۔ اس طرح حضرت شاہؒ نے دوسری احادیث کے اضافوں اور ان کے تناظر میں "حکم" کی تحدید کی ہے اور راوی کو روایت بالمعنیٰ کر کے اپنے وہم کو داخل کرنے کا مجرم بھی قرار دیا ہے۔ اسی "علت" کے سبب جمہور علماء نے اس پر عمل کرنے میں احتیاط برتی ہے باوجودیکہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔

ایک اور اصولی بحث اور تطبیقی تشریح حضرت شاہؒ مختلف و متعارض احادیث کو مختلف احوال پر محمول کرنے کے حوالے سے کرتے ہیں۔ مثلاً کتاب الزکوٰۃ کے باب میں مانگنے اور سوال کرنے سے ممانعت کی احادیث بھی آئی ہیں اور حاجتمند کے سوال کرنے کی اجازت کی بھی۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ تمام احادیث اختلافِ احوال سے متعلق ہیں۔ اصل اعتبار حاجت کی تعیین اور کسب کے ذریعہ مالداری کا ہے۔ عہدِ نبوی میں ایک اوقیہ چاندی (چالیس درہم) کی مقدار غنا کی علامت تھی لہذا ان کے لئے سوال کرنا اور مانگنا ممنوع قرار پایا مگر مہاجرینِ کرام کو اس قدر مالداری کے باوجود عطیۂ نبوی اور فے بھی ملتا تھا اور "مالدار حاجتمند" کے لئے سوال کی اجازت دی گئی تھی۔

اختلافِ احوال اور اختلافِ اشخاص سے احادیث و احکام کے متغایر و مختلف ہونے کی بہت سی مثالیں نقل کی جاسکتی ہیں لیکن اختصار کی خاطر صرف ایک قسم کی طرف یہاں اشارہ کیا جاتا ہے اور وہ ہے "افضل الاعمال" کا معاملہ، رسولِ اکرم ﷺ نے کسی کے لئے جہاد افضل قرار دیا، کسی کے لئے حج، کسی وقت خدمتِ والدین، بالعموم اوقات کی پابندی کے ساتھ نماز کی ادائیگی وغیرہ۔ حضرت شاہؒ نے دوسرے محدثین کی مانند اس اصول کے ذریعہ تفہیم حدیث کا بہت عمدہ باب کھولا ہے اور ظاہری تعارض کو دور کیا ہے۔

فقہی اصول و عوامل کی بنا پر جن احادیث کی تاویل کی گئی ہے ان کے نمونے تمام

کتب و ابواب مصطفیٰ میں ملتے ہیں۔ "ودی" کے خروج کو ناقضِ وضو نہیں سمجھا جاتا لہذا نمازی کو اس کا شک ہو جائے تو نماز جاری رکھے۔ دوسرا اصول اس حدیث کے ضمن میں یہ بھی بیان کر دیا ہے کہ شک سے یقین زائل نہیں ہوتا لہذا محض شک کی بنا پر اس نمازی کا وضو ختم نہیں ہوگا۔ اسی طرح نیند کے سبب وضو ٹوٹ جانے کا حکم بیان کرنے والی احادیث و آثار کی توجیہ کی ہے کہ لیٹ کر سو جانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ لیٹنے کے سبب استرخاءِ مفاصل ہوتا ہے اور ریاح خارج ہونے کا احتمال قوی ہوتا ہے جبکہ بیٹھے بیٹھے سو جانے میں اس کا احتمال قوی نہیں ہوتا۔

شرمگاہ کے چھونے سے بعض احادیث کے مطابق وضو ٹوٹ جاتا ہے اور بعض کے مطابق نہیں ٹوٹتا۔ شاہ صاحبؒ نے اس "تعارضِ احادیث" کو اپنی تاویل میں عقلی اور نقلی دلائل سے دور کر کے وضو نہ ٹوٹنے والی احادیث و آثار کو ترجیح دی ہے۔ یہ بحث فقہی نظر سے زیادہ اصولِ حدیث کے لحاظ سے بھی بہت اہم ہے کہ اس میں ناسخ و منسوخ کے اصول کی کارفرمائی سے بھی بحث ہے۔ بیوی کا بوسہ لینے سے وضو ٹوٹنے اور نہ ٹوٹنے کا متعارض حکم اور اس کی حامل احادیث و آثار کے پیچھے آیتِ کریمہ میں وارد لفظ ﴿لا مستم﴾ (ملامسہ) کے معنی کی تعیین ہے۔ جن اصحاب و اکابر نے اس کے معنی جماع کے لئے ہیں ان کے نزدیک وضو تو ٹوٹے گا ہی غسل بھی فرض ہو جائے گا۔ مگر جن علماء و فقہاء نے محض بوسہ مراد لیا ہے وہ اس کے ناقضِ وضو ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ سچ بات یہ ہے کہ بوسہ (تقبیل) سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ یہ صراحت صحیح احادیث میں ملتی ہے۔ ان کو ملامسہ بمعنی جماع پر محمول کرنا بالکل صحیح نہیں ہے۔ شاہ صاحب نے بھی خاموشی اختیار کی ہے اور اس فرق کو واضح نہیں فرمایا۔ اسی طرح قے کرنے اور قے آنے کے فرق کے متعلق احادیث کی صحیح تاویل نہیں ہو سکی ہے۔ مسح خفین کے سلسلے میں وارد ایک حدیثِ حضرت خزیمہؓ میں ہے کہ اس کی مدت میں اضافہ چاہتے تو آپ ﷺ اضافہ فرمادیتے۔ حضرت شاہؒ نے امام بغویؒ کے حوالے سے لکھا ہے کہ قولِ صحابی موصوف ظنی ہے اور حدیثِ حضرت علیؓ حتمی ہے لہذا

صریح حدیث کی بنا پر ظن وگمان متروک ہوگا۔ حضرت شاہؒ کی اضافی بحث حدیثی نقطۂ نظر سے ہے اور خوب ہے کہ کلامِ حضرت خزیمہؓ بر سبیلِ وجوب نہیں بلکہ بر سبیلِ استحباب ہے۔ سوتے میں احتلام ہونے کی احادیث میں حضرت شاہؒ نے رگڑنے کے معنی یہ مقرر کیے ہیں کہ دھونے میں آلودہ کپڑے کو رگڑا جائے اور یہی معنی حدیثِ عائشہؓ میں مراد ہے اور اس بنا پر وہ امام شافعیؒ سے اختلاف کرتے ہیں۔ غسل میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے احناف کے نزدیک فرض ہونے اور شوافع کے نزدیک سنت ہونے پر بحثِ شاہؒ بہت قیمتی ہے اور ان کا رجحان اول الذکر کی طرف معلوم ہوتا ہے۔ اسی قسم کی بحثیں دوسری کتب و ابواب کے ضمن میں ملتی ہیں۔ ان میں سے بہت سوں کا ذکر تاویلِ احادیث کے باب میں مفصل بھی ملتا ہے اور مختصر بھی۔ اصل بحث فقہی مباحث کے لئے مخصوص کتاب میں آئے گی۔

(۱۴)

تاویلِ احادیث میں حضرت شاہؒ نظائر ووجوہ سے بھی بہت کام لیتے ہیں اور وہ ان کی تاویل کا ایک خاص رکن ہے۔ حدیث کے ناسخ و منسوخ ہونے کے اصول کے تحت وہ حضرت ابوہریرہؓ کی ایک حدیث پر بحث کرتے ہیں کہ وہ خیبر کے بعد مدینہ آئے تھے۔ اس کے باوجود وہ دوسرے صحابہ سے آگ پر پکی ہوئی چیز / گرم شئے کے استعمال سے وضو توڑنے والی احادیث بیان کرتے تھے حالانکہ خود ان کا اس پر عمل نہ تھا اور حضرت سویدؓ کی دوسرے حکم کی حامل حدیث کو جو اس سے پہلے زمانے کی ہے باتفاق منسوخ نہیں سمجھا جاتا ہے۔ مسح خفین کے متعلق حدیثِ حضرت خزیمہؓ کے ضمن میں نماز عصر کے وقت کی تعیین کی نظیر پیش کی ہے کہ اس کا وقتِ مستحب "مثلین" مقرر کیا گیا ہے اور نمازِ عشاء کا ایک تہائی رات اور نماز کے علاوہ صدقۂ فطر کی بھی نظیر پیش کی ہے کہ ان کی ادئیگی کا مستحب وقت نمازِ عید

سے قبل ہے۔

کتاب الصلوٰۃ کا ایک باب ہے کہ نماز پڑھے بغیر اگر کوئی شخص سو جائے یا بھول جائے تو جب جاگے یا یاد کرے ادا کر لے۔ حضرت شاہؒ نے اس "طبقہ" کی تمام احادیث سے عمدہ بحث کی ہے اور اسی پر نماز قضا کرنے والے شخص کی قضا کو محمول کیا ہے۔ لیکن اس سے زیادہ قیمتی اور "نظیری" بحث یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ کی خاص صفتِ نبوی، کہ آپ ﷺ کی آنکھیں سوتی تھیں اور دل نہ سوتا تھا، کی اس ضمن میں بڑی عمدہ تشریح و تاویل کی ہے۔ غزوۂ خیبر سے واپسی پر نبوی نمازِ فجر کے قضا ہونے کی تاویل اس حدیث کے ضمن میں معرکہ خیز ہے۔ غالباً پورے حدیثی ادب میں ایسی شاندار توجیہ نہیں پائی جاتی۔ بظاہر وہ کسی دوسرے امام سے مستعار بھی نہیں معلوم ہوتی۔

اذان کی مشروعیت اور اس کے شعارِ اسلام ہونے کے لئے حضرت شاہؒ نے ایک دوسری حدیث کو نظیر بنایا ہے جس کے مطابق رسول اکرم ﷺ جب تک اذان نہ سن لیتے کسی قوم پر حملہ نہ کرتے تھے۔ اس میں مختلف احادیث کے ذریعہ تاویل و تشریح کی ہے۔ اسی طرح منبر اور گھر کے درمیانی حصہ کو جنت کی کیاری قرار دینے والی احادیث کے معنی و مطلب بتانے میں دوسری احادیثِ ہم معنی کو استعمال کیا ہے۔ جیسے الجنة تحت ظلال السیوف، عائد المریض علیٰ مخارف الجنة اور آیتِ کریمہ ﴿انما یاکلون فی بطونهم نارا﴾۔ خطبۂ جمعہ کے دوران اٹھ کر جانے کے لئے امام کی اجازت لینی ضروری ہے اور اس کے لئے آیتِ کریمہ -النور: ۶۲- سے استدلال کیا ہے کہ وہ آیتِ کریمہ اگرچہ جہاد میں اجازت طلبی سے متعلق ہے مگر بقول امام واحدیؒ تمام امورِ جامعہ جیسے جمعہ، نحر، فطر اور جہاد سب کو وہ جامع و محیط ہے۔

کتاب الصیام میں میت کی طرف سے روزہ کی قضا ولی کے کرنے کی نظیر حج بدل سے لی ہے۔ اس کی بنا پر بدنی طاعات کا ثواب مُردوں کو پہونچانے کا اصول صحیح ثابت ہوتا ہے۔ گواہی، خواہ کسی معاملہ میں ہو، گواہ کا عادل ہونا شرط ہے۔ رویتِ ہلال کے سلسلہ میں

عدالتِ گواہ کو آیتِ کریمہ - حجرات:۶- سے جوڑا ہے۔ اسی طرح ﴿لیس علی الاعمیٰ حرج﴾ کی آیتِ کریمہ کو جہاد سے متعلق ماننے کے باوجود اس کو نابینا پر حج کی عدمِ فرضیت کے لئے نظیر بنایا ہے اور ارکانِ حج کو ارکانِ عمرہ کے لئے نظیر بنا کر بحث کی ہے۔ کتاب البیوع وغیرہ دوسری کتب میں بھی اسی طرح حضرت شاہؒ نے نظائر سے کام لیا ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے اصولِ حدیث کے نقطۂ نظر سے بھی کافی بحث کی ہے جو نسبتاً مختصر ہے لیکن ہے بہت وقیع اور قیمتی۔ اس کی مثالیں اوپر مختلف مباحث میں گذر چکی ہیں۔

مسویٰ اور مصفّٰی میں حضرت شاہؒ نے احادیثِ موطا امام کی تشریح و تعبیر سے بنیادی طور پر تعلق رکھا ہے۔ مگر ان احادیث کی دیگر کتبِ حدیث سے استناد و تشریح کی بنا پر وہ تمام ابواب اور ان کی کتب کی مجموعی احادیث کی تشریح بن گئی ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ وہ اصل حدیثِ نبوی کی تشریح و تفسیر ہے جو موطا امام مالک کے حوالے سے ضرور کی گئی ہے مگر تمام مجموعہ احادیث کو محیط ہے۔ حضرت شاہؒ نے تفہیم و تشریح حدیث میں اختصار و جامعیت کو مدِ نظر رکھا ہے اور بلا وجہ تمام کتبِ احادیث سے مواد نہیں نقل کیا ہے اور نہ ہی انھوں نے رواۃِ حدیث یا سند کے رُواۃ کے سوانح و حالات سے ہر جگہ بحث کی ہے جیسا کہ طوالت پسند شارحین کا وطیرہ ہے۔ ان کی دونوں شروح بالخصوص مصفّٰی عام طلبائے حدیث اور خواندہ قارئین اور علماء و شارحین سب کے لئے افادیت رکھتی ہے۔ وہ نصابی ضروریات کو بھی پورا کرتی ہے اور حدیثِ نبویؐ کے عام قارئین کی حاجات کو بھی۔ وہ اپنی معجزاتی جامعیت کے سبب حدیث شریف کا صحیح ذوق، علمی ادراک، فنی شعور، علمی تبحر اور اسلامی مزاج عطا کرتی ہے بشرطیکہ طالب کی طلب صحیح اور ذوق مستقیم ہو۔

منتخب کتابیات

اللہ تعالیٰ	قرآن مجید
ابن ابی الحدید (عبدالحمید بن ہبۃ اللہ، م ۶۵۵/۱۲۵۹)	شرح نہج البلاغۃ، قاہرہ ۱۹۵۹ء
ابن اثیر (عزالدین علی بن محمد، م ۶۳۰/۱۲۳۳)	اسد الغابۃ، تہران ۱۹۳۸ء
	الکامل فی التاریخ، بیروت ۱۹۶۵ء
ابن اسحاق (محمد بن اسحاق، م ۱۵۰/۷۶۷)	السیرۃ النبویۃ، رباط ۱۹۶۷ء
ابن اعثم کوفی (احمد بن عثمان، م ۳۱۴/۹۲۶)	کتاب الفتوح، حیدر آباد ۱۹۶۸ء
ابن تیمیہ (احمد بن عبدالحلیم، م ۶۵۲/۱۲۵۴)	جوامع الکلم الطیبۃ، بیروت ۱۹۷۶ء
	مجموعۃ فتاویٰ شیخ الاسلام احمد بن تیمیۃ، مرتبہ عبدالرحمٰن بن محمد الحنبلی وغیرہ
	المنتقی من اخبار المصطفیٰ، قاہرہ ۱۹۳۱ء
	منہاج السنۃ، قاہرہ ۱۹۵۸ء
ابن الجوزی (عبدالرحمٰن بن علی، م ۵۹۷/۱۲۰۰)	سیرۃ عمر بن عبدالعزیز، قاہرہ ۱۹۱۳ء
	صفۃ الصفوۃ، حیدر آباد ۱۹۳۶ء
	المنتظم فی التاریخ، حیدر آباد ۱۹۳۹ء
ابن حجر عسقلانی (احمد بن علی، م ۸۵۲/۱۴۴۸)	الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ، قاہرہ ۱۹۳۸ء

تهذیب التهذیب، حیدر آباد ۱۹۱۱ء
فتح الباری فی شرح البخاری، بولاق ۱۸۸۲ء، ریاض ۱۹۹۷ء
لسان المیزان، حیدر آباد ۱۹۱۱ء

ابن حجر ہیثمی (احمد بن محمد، م ۹۷۴/۱۵٦٦)
تطهیر الجنان، قاہرہ غیر مورخہ
الصواعق المحرقة، بیروت ۱۹٦۵ء

ابن حزم (علی بن احمد، م ۴۵٦/۱۰٦۴)
الاحکام فی اصول الاحکام، مکتبہ عاطف قاہرہ
جمهرة انساب العرب، قاہرہ ۱۹۴۸ء
جوامع السیرة، قاہرہ ۱۹۵٦ء
کتاب الفصل فی الملل والنحل، قاہرہ ۱۹۰۲-۱۸۹۹ء

ابن حنبل (احمد بن محمد، م ۲۴۱/۸۵۵)
المسند، قاہرہ ۱۹۴۹ء

ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد، م ۸۰۴/۱۴۰٦)
کتاب العبر (تاریخ ابن خلدون)، بیروت ۱۹۵٦ء
المقدمة، مصطفیٰ محمد، قاہرہ، غیر مورخہ

ابن خلکان (احمد بن محمد، م ٦۸۱/۱۲۸۱)
وفیات الاعیان، مصر ۱۹۴۹ء

ابن درید ازدی (محمد بن حسن، م ۳۲۱/۹۳۳)
کتاب الاشتقاق، قاہرہ ۱۹۵۸ء

ابن سعد (محمد بن سعد، م ۲۳۰/۸۴۵)
الطبقات الکبریٰ، بیروت ۵۸-۱۹۵۷

ابن سید الناس (محمد بن محمد، م ۷۳۴/۱۳۳۴)
عیون الاثر فی فنون المغازی و الشمائل والسیر، قاہرہ ۱۹۳۷ء

ابن الطقطقی (محمد بن علی بن طباطبا، م ۷۰۹/۱۳۰۹)
کتاب الفخری، قاہرہ ۱۸۹۹ء

ابن طولون (محمد بن علی، م ۹۵۳/۱۵۴۶) — قضاۃ دمشق الشام، دمشق ۱۹۵۶ء

ابن عبدالبر (یوسف بن عبداللہ، م ۴۶۳/۱۲۶۰) — الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب، حیدر آباد ۱۹۰۰ء

التمہید، بیروت ۱۹۹۹ء

ابن عبدالحکم (عبدالرحمٰن بن عبداللہ، م ۲۵۹/۸۷۰) — کتاب فتوح افریقیا و الاندلس، الجیریا ۱۹۴۷ء

ابن عبدالحکم (عبداللہ، م ۲۱۴/۸۲۹) — سیرۃ عمر بن عبدالعزیز، قاہرہ ۱۹۲۷ء

ابن عبدربہ (احمد بن محمد، ۳۲۸/۹۴۰) — العقد الفرید، قاہرہ ۱۹۴۰ء

ابن العربی (قاضی محمد بن عبداللہ، م ۵۴۳/۱۱۴۸) — احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۷ء

ابن عساکر دمشقی (علی بن حسن، م ۵۷۱/۱۱۷۶) — تاریخ مدینۃ دمشق، دمشق ۱۹۵۱ء

تہذیب التاریخ الکبیر، دمشق ۱۹۳۲ء

ابن العماد حنبلی (عبدالحی بن محمد، م ۱۰۸۹/۱۶۸۷) — شذرات الذہب قاہرہ ۱۳۵۰ء

ابن قتیبہ (عبداللہ بن مسلم دینوری ۲۷۶/۸۸۹) — تاویل مختلف الحدیث، قاہرہ غیر مورخہ

الشعر و الشعراء، لائیڈن ۱۹۰۲ء

عیون الاخبار، قاہرہ ۱۹۲۵ء

کتاب المعارف، قاہرہ ۱۹۶۰ء

ابن قیم الجوزیہ (محمد بن ابو بکر، م ۷۵۱/۱۳۵۰) — اعلام الموقعین عن رب العلمین، قاہرہ غیر مورخہ

بلوغ السول فی اقضیۃ الرسول، الھند ۱۸۷۵ء

زاد المعاد فی ھدی خیر العباد، قاہرہ ۱۹۷۱ء

المنار المنيف فی الصحيح والضعيف، حلب ۱۹۷۰ء

ابن کثیر (اسمٰعیل بن عمر، م ۷۷۴/۱۳۷۳) البداية والنهاية، قاہرہ ۱۹۳۲ء

السيرة النبوية، بیروت ۱۹۸۳ء

الفصول فی سيرة الرسول، دمشق ۱۴۰۲-۳ھ

ابن الکلبی (ہشام بن محمد، م ۲۰۴/۸۱۹) كتاب الاصنام، لیپزگ ۱۹۴۱ء

ابن ماجہ (محمد بن یزید، م ۲۷۳/۸۸۶) السنن، قاہرہ ۱۹۵۲ء

ابن مرتضیٰ (احمد بن یحییٰ، م ۸۴۰/۱۴۳۷) طبقات المعتزلة، بیروت ۱۹۶۱ء

ابن منظور (محمد بن مکرم، م ۷۱۱/۱۳۱۱) لسان العرب، بیروت ۱۹۵۵-۶ء

ابن الندیم (محمد بن اسحاق، م ۲۳۵/۸۴۹) الفهرست، قاہرہ ۱۹۶۸ء؛ اردو ترجمہ، لاہور ۱۹۸۸ء

ابن ہشام (عبدالملک بن ہشام، م ۲۱۸/۸۳۳) السيرة النبوية، قاہرہ ۱۹۲۵ء

ابو حنیفہ دینوری (احمد بن داؤد، م ۲۸۲/۸۹۵) كتاب الاخبار الطوال، لائیڈن ۱۸۸۸ء

ابوداؤد (سلیمان بن الاشعث، م ۲۷۵/۸۸۸) السنن، بیروت ۲۰۰۰ء

ابوزرعہ دمشقی (عبدالرحمٰن بن عامر، م ۲۸۲/۸۹۵) سيرة رسول الله ﷺ و تاريخ الخلفاء الراشدين، دمشق ۱۹۸۰ء

ابو عبید قاسم بن سلام (م ۲۲۴/۸۳۶) كتاب الاموال، قاہرہ ۱۹۳۴ء

ابوالفرج اصفہانی (علی بن حسین، م ۳۵۶/۹۶۹) كتاب الاغانی، لائیڈن ۱۹۰۰ء

مقاتل الطالبين، نجف ۱۹۳۴ء، ۱۹۵۶ء

ابو نعیم اصفہانی (احمد بن عبداللہ، م ۴۳۰/۱۰۳۹) حلية الاولياء، قاہرہ ۱۹۳۲-۳۸ء

دلائل النبوة، حیدر آباد دکن ۱۹۵۰ء

ابو یوسف (یعقوب بن ابراہیم، م ۱۸۲/۸۹۸) — كتاب الخراج، قاہرہ ۱۹۳۳ء

ازرقی (محمد بن عبد اللہ، م ۲۴۴/۸۵۸) — اخبار مكة المشرفة، بیروت ۱۹۶۴ء

اشعری (علی بن اسمٰعیل، م ۳۳۰/۹۴۱) — مقالات الاسلامين، استانبول ۱۹۳۰ء

البانی (محمد ناصر الدین، م ۱۹۹۹ء) — سلسلة الاحاديث الصحيحة، سلسلة الاحاديث الضعيفة، المکتب الاسلامی، دمشق وغیرہ

بخاری (محمد بن اسمٰعیل، م ۲۵۶/۸۷۰) — الادب المفرد، قاہرہ ۱۳۹۰ھ
التاريخ الكبير، حیدر آباد دکن ۱۹۴۱ء
التاريخ الصغير، مکتبہ اثریہ، پاکستان
الجامع الصحيح، قاہرہ ۱۹۵۵ء

بغدادی (عبد القاہر بن طاہر، م ۴۲۹/۱۰۳۷) — الفرق بين الفرق، قاہرہ ۱۹۱۰ء

بغدادی (محمد بن حبیب، م ۲۴۵/۸۴۹) — كتاب المحبر، حیدر آباد دکن ۱۹۴۲ء
كتاب المنمق، حیدر آباد دکن ۱۹۶۴ء

بلاذری (احمد بن یحییٰ بن جابر، م ۲۷۹/۸۹۲) — انساب الاشراف، اول قاہرہ ۱۹۵۹ء
یروشلم، چہارم ۱۹۳۸ء؛ پنجم ۱۹۳۶ء
فتوح البلدان، قاہرہ ۱۹۳۲ء

ترمذی (محمد بن عیسیٰ، م ۲۷۹/۸۹۲) — الجامع الصحيح، حمص ۷۱-۱۹۶۹ء
ابن العربی، عارضة الاحوذی اور دیگر شروح
الشمائل النبوية، قاہرہ ۱۸۶۳ء ومابعد

جاحظ (عمرو بن بحر، م ۲۵۵/۸۶۸) — البيان والتبيين، قاہرہ ۱۹۴۸ء
رسالة فی تفضيل بنی هاشم، قاہرہ ۱۹۳۱ء

	العثمانیة، قاہرہ ۱۹۵۸ء
	کتاب البخلاء، قاہرہ ۱۹۵۸ء
جمحی (محمد بن سلام، م ۲۳۱/۸۴۵)	طبقات فحول الشعراء، قاہرہ ۱۹۵۲ء
جہشیاری (محمد بن عبدوس، م ۳۳۱/۹۴۲)	کتاب الوزراء والکتاب، قاہرہ ۱۹۳۸ء
حلبی (علی بن برہان الدین، م ۱۰۴۴/۱۶۳۴)	انسان العیون فی سیرۃ الامین المامون، (سیرت حلبیہ) قاہرہ ۱۹۶۴ء
خلیفہ بن خیاط (م ۲۴۰/۸۵۴)	کتاب التاریخ، دمشق ۱۹۶۷ء
	کتاب الطبقات، دمشق ۶۷-۱۹۶۶ء
دارمی (عبداللہ بن عبدالرحمن، م ۲۵۵/۸۶۹)	سنن، بیروت ۱۹۸۷ء
دیار بکری (حسین بن محمد، م ۹۶۶/۱۵۵۹)	الخمیس فی احوال انفس النفیس، قاہرہ ۱۸۸۵ء
ذہبی (محمد بن احمد، م ۷۴۸/۱۳۴۷)	تاریخ الاسلام، قاہرہ ۱۹۷۳ء
	تذکرۃ الحفاظ، حیدر آباد دکن ۱۹۱۴ء
	میزان الاعتدال، قاہرہ ۱۹۱۰ء
زبیری (مصعب بن عبداللہ، م ۲۳۶/۸۵۱)	نسب قریش، قاہرہ ۱۹۵۳ء
زرکلی (خیر الدین)	الاعلام، بیروت ۱۳۷۹ھ
سمہودی (علی بن عبداللہ، م ۹۱۱/۱۵۰۵)	وفاء الوفاء، قاہرہ ۹-۱۹۰۸ء
سہیلی (عبدالرحمن بن عبداللہ، م ۵۸۱/۱۱۸۵)	الروض الانف، قاہرہ ۱۳۸۷ھ
شافعی (محمد بن ادریس، م ۲۰۴/۸۱۹)	کتاب الام، دار المعرفۃ ۱۳۹۳ھ
	الرسالۃ، تحقیق احمد شاکر ۱۳۵۸ا
شامی (محمد بن یوسف دمشقی، م ۹۴۲/۱۵۳۵)	سبل الہدیٰ والرشاد فی سیرۃ خیر العباد (سیرۃ شامی)، قاہرہ ۱۹۷۵ء

طبری (محمد بن جریر، م ۳۱۰/۹۲۳)	تاریخ الرسل والملوک (تاریخ طبری)، قاہرہ ۱۹۶۰ء
	تہذیب الآثار، ریاض ۱۹۸۲ء
	جامع البیان عن تاویل آی القرآن (تفسیر طبری)، قاہرہ ۱۹۶۰ء
عبدالعزیز دہلوی (م ۱۲۳۹/۱۸۲۲)	بستان المحدثین، دہلی غیر مورخہ
فاکہی (محمد بن اسحاق، م ۲۷۲/۸۸۶)	المنتقیٰ فی اخبار ام القریٰ، بیروت ۱۹۶۴ء
فواد سزکین	تاریخ التراث العربی، ریاض ۱۹۸۳ء
قاضی عیاض (بن موسیٰ یحصبی، م ۵۴۲/۱۱۴۷)	الشفاء بتعریف حقوق المصطفیٰ، قاہرہ ۱۹۵۰ء
کشی (محمد بن عمر، ۴/۱۰ صدی)	معرفۃ اخبار الرجال، کربلا ۱۹۶۲ء
کلاعی (سلیمان بن موسیٰ، م ۶۳۴/۱۲۳۶)	الاکتفاء فی مغازی المصطفیٰ والثلاثۃ الخلفاء، قاہرہ ۱۹۷۰ء
کندی (محمد بن یوسف، م ۳۵۰/۹۶۱)	کتاب الامراء والولاۃ والقضاۃ، لائیڈن ۱۹۱۲ء
	ولاۃ مصر، بیروت ۱۹۵۹ء
مالک بن انس (م ۱۷۹/۷۹۵)	الموطا، قاہرہ ۱۹۵۱ء (نسخہ شیخ فواد وغیرہ)
	شروح موطا: ابن عبدالبر، سیوطی، زرقانی زکریا کاندھلوی، سلام اللہ محلی، شنقیطی، شاہ ولی اللہ وغیرہ
ماوردی (علی بن محمد، ۴۵۰/۱۰۵۸)	الاحکام السلطانیۃ، قاہرہ ۱۸۸۱ء

محمد بن حسن شیبانی (م ۱۷۹/۷۹۵)	موطا الامام مالک مع التعلیق الممجد از عبدالحیٔ لکھنوی، دمشق ۱۹۹۱ء
مسعودی (علی بن حسین، م ۳۴۵/۹۵۶)	کتاب التنبیہ والاشراف، لائیڈن ۱۸۹۴ء
	مروج الذہب، قاہرہ ۱۹۲۷ء
مسلم بن حجاج قشیری (م ۲۶۱/۸۷۵)	الجامع الصحیح، قاہرہ ۱۹۵۵ء
المقری (احمد بن محمد، م ۱۰۴۱/۱۶۳۱)	نفح الطیب، قاہرہ ۱۹۴۹ء
مقریزی (احمد بن علی، م ۸۴۵/۱۴۴۲)	امتاع الاسماع، قاہرہ ۱۹۴۱ء
نسائی (احمد بن شعیب، م ۳۰۳/۹۱۵)	السنن، قاہرہ ۱۹۶۰ء
نووی (یحییٰ بن شرف الدین، م ۶۷۶/۱۲۷۷)	ریاض الصالحین، دمشق ۱۹۷۶ء
	شرح صحیح مسلم، قاہرہ ۱۹۵۵ء
واقدی (محمد بن عمر، م ۲۰۷/۸۲۲)	کتاب المغازی، لندن ۱۹۶۶ء
ولی اللہ دہلوی (م ۱۱۷۶/۱۷۶۲)	ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء، سہیل اکیڈمی، لاہور ۱۹۷۶ء
	حجۃ اللہ البالغۃ، مکتبہ سلفیہ لاہور،
	فتح الرحمٰن بترجمۃ القرآن، لاہور وغیرہ
	مسوی و مصفی، کتب خانہ رحیمیہ دہلی
یاقوت حموی (م ۶۲۶/۱۲۲۹)	ارشاد الاریب، لائیڈن ۳۱-۱۹۰۷ء
	معجم البلدان، بیروت ۱۹۵۶ء
یحییٰ بن آدم (م ۲۰۳/۸۱۸)	کتاب الخراج، لائیڈن ۱۸۹۶ء
الیعقوبی (احمد بن ابی یعقوب، م ۲۸۴/۸۹۷)	تاریخ الیعقوبی، بیروت ۱۹۶۰ء
	کتاب البلدان، قاہرہ ۱۹۵۵

تصانیف پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی

۱- خلجی خاندان، اردو ترجمہ، ہسٹری آف دی خلجیز، مولفہ کے-ایس-لال، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی، ۱۹۸۰ء

۲- عہد نبوی کی ابتدائی مہمیں، ادارہ فروغ اردو، لاہور (پاکستان) ۱۹۸۴ء

۳- عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت، ادارہ فروغ اردو، لاہور (نقوش، رسول نمبر ۵، ۱۲) ۱۹۸۴ء؛ القاضی پبلیشر ز، نئی دہلی، ۱۹۸۸ء

۴- نبوی غزوات و سرایا کی اقتصادی اہمیت، ادارہ فروغ اردو، لاہور (نقوش، رسول نمبر ۱۱) ۱۹۸۴ء

۵- الهجمات المغرضة علی التاریخ الاسلامی (عربی)، دار الصحوہ، قاہرہ، ۱۹۸۸ء

6-*Organisation of Government Under The Prophet*, Idarah-i-Adabiyat-i Delli, Delhi, 1987; Islamic Publications, Lahore, 1988.

۷- قضایا کتابة التاریخ الاسلامی و حلولها (عربی) الجامعة السلفیہ، وارانسی، ۱۹۸۹ء؛ دبئی ۱۹۹۱ء

۸- تاریخ تہذیب اسلامی (جلد اول)؛ فاؤنڈیشن فار ایجوکیشنل ڈولپمنٹ، نئی دہلی، ۱۹۹۴ء

۹- عہد نبوی کا نظام حکومت، ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، علی گڑھ، ۱۹۹۴ء؛ الفیصل پبلیشر ز، لاہور، ۱۹۹۵ء

۱۰- اللہ اپنے کلام میں، ادارہ فروغ اردو (نقوش قرآن نمبر ۱)، لاہور، ۱۹۹۸ء

۱۱-اندلس میں علوم قراءت کا ارتقاء، ادارہ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ۱۹۹۸ء

۱۲-بسم اللہ الرحمٰن الرحیم-حمد اولین، ادارہ فروغ اردو (نقوش، قرآن نمبر ۲) لاہور، ۱۹۹۸ء

۱۳-تاریخ تہذیب اسلامی (جلد دوم)، قاضی پبلیشرز اینڈ ڈسٹری بیوٹرز، نئی دہلی، ۱۹۹۸ء

۱۴-تفسیر سورۃ الحمد-عہد بہ عہد، ادارہ فروغ اردو (نقوش، قرآن نمبر ۲)، لاہور، ۱۹۹۸ء

۱۵-سورۃ الحمد کی تفسیر ربانی، ادارہ فروغ اردو (نقوش، قرآن نمبر ۱)، لاہور، ۱۹۹۸ء

۱۶-غزوات نبوی کی اقتصادی جہات، ادارہ مطالعات اسلامی، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ۱۹۹۹ء

۱۷-شاہ ولی اللہ کا فلسفہ سیرت، ادارہ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، ۲۰۰۰ء

۱۸-توحید الٰہی اور مفسرین کرام، نقوش قرآن نمبر ۳، لاہور، ۲۰۰۰ء

۱۹-بنو ہاشم اور بنو امیہ کے معاشرتی تعلقات، ادارہ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، ۲۰۰۱ء

۲۰-حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی-شخصیت و حکمت کا ایک تعارف، ادارہ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، ۲۰۰۱ء

۲۱-الامام الشاہ ولی اللہ الدھلوی-عرض موجز لحیاتہ و فکرہ، ادارہ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، ۲۰۰۱ء

۲۲-سر سید اور علوم اسلامیہ، ادارہ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، ۲۰۰۱ء

23-Shah Waliullah Dehlavi - An Introduction to his Illustrious Personality and Achievements, Institute of Islamic Studies, AMU, Aligarh, 2001

۲۴-حجۃ اللہ البالغہ-ایک تجزیاتی مطالعہ، ادارہ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، ۲۰۰۲ء

۲۵-الفاروق-ایک مطالعہ، ادارہ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، ۲۰۰۲ء

26- *Catalogue of Arabic Manuscripts in Aligarh Muslim University, India*, Vol.1, Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, London, 2002. (In Arabic with an introduction in English)

زیر طبع

۲۶-وحی حدیث، اسلامک بک فاؤنڈیشن، دہلی، ۲۰۰۴ء

۲۷-عبد المطلب ہاشمی-رسول اکرم ﷺ کے دادا، اسلامک بک فاؤنڈیشن، دہلی۔

۲۸-مسلم اقلیتوں کے مسائل اور ان کا حل-سیرتِ طیبہ کی روشنی میں، دار العلوم سبیل السلام، حیدر آباد

29- Role Model of the Prophet Muhammad (SAW) for Muslim Minority, Hyderabad

۳۰-شاہ ولی اللہ کی خدماتِ حدیث، جامعہ الامام شاہ ولی اللہ، پھلت / شاہ ولی اللہ دہلوی ریسرچ سیل، ادارہ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۳۱-مکی عہدِ نبوی میں اسلامی احکام کا ارتقاء

- تین سو کے قریب تحقیقی مقالات و مضامین مطبوعہ در رسائل ہند و پاک وغیرہ